PERIODICALS
PER
BT
83.57
.R485
no.59-61

LIBRARY OF PRINCETON
NEW
THEOLOGICAL SEMIN

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/revistadeinterpr61depa

EVISTA DE INTERPRETACIÓN BÍBLICA LATINOAMERICANA

PACTOS DE VIDA Y PACTOS DE MUERTE

JUAN BOSCO MONROY
NÉSTOR O. MÍGUEZ
DARÍO BAROLÍN
HAROLDO REIMER
OSVALDO LUIZ RIBEIRO
MONIKA OTTERMANN
SAMUEL ALMADA
LÍLIA DIAS MARIANNO
MERCEDES LOPES
PABLO MANUEL FERRER
AGUSTÍN MONROY P.
MARICEL MENA LÓPEZ
NANCY CARDOSO PEREIRA

61

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACIÓN BÍBLICA LATINOAMERICANA

Consejo de Redacción

Nancy Cardoso (Brasil)
Jacir de Freitas Faria (Brasil)
Lauren Fernández (Ecuador)
Sandro Gallazzi (Brasil)
Carlos Mesters (Brasil)
Néstor O. Míguez (Argentina)
Shigeyuki Nakanose (Brasil)
Carmiña Navia (Colombia)
Paulo Nogueira (Brasil)
Jorge Pixley (Nicaragua)
Haroldo Reimer (Brasil)
Pablo Richard (Costa Rica)
Milton Schwantes (Brasil)
Elsa Tamez (Costa Rica)
Leif Vaage (Canadá)
Tânia Mara Vieira (Brasil)
Alicia Winters (Colombia)

Coordinador

Milton Schwantes, rua Camilo José 78, Alto do Ipiranga,
04125-140 São Paulo/SP, Brasil, tel (55-11) 5068.0170, fax 4366.5815,
E-mail: milton.schwantes@metodista.br

Coordinador de este número

Juan Bosco Monroy Campero, avenida Rafael Escardó 176,
Maranga, San Miguel, Lima, Perú
E-mail: jbosco@uarm.edu.pe

Esta Revista se edita en español y portugués, tres veces al año.

En español: RECU, Apartado 17-03-252, Quito, Ecuador
En portugués: Editora Vozes, Caixa Postal 90023, 25689-900 Petrópolis/RJ, Brasil

Precio de suscripción:	América:	US$	18
(Tres números al año)	Otros países:	US$	37
	Ecuador:	US$	14
		(sin correo US$	12)
Ejemplares sueltos:	América:	US$	9
	Otros países:	US$	13
	Ecuador:	US$	5
		(sin correo US$	4)

LOS DERECHOS DE AUTOR SON DEL CONSEJO DE REDACCIÓN

LIBRARY OF PRINCETON

JAN 1 3 2009

THEOLOGICAL SEMINARY

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACIÓN
BÍBLICA LATINOAMERICANA

Nº 61

Pactos de vida y pactos de muerte

LIBRARY OF PRINCETON

JAN 1 3 2009

THEOLOGICAL SEMINARY

QUITO, ECUADOR

2008/3

Revisión y traducción: RECU
Diagramación: Consejo Latinoamericano de Iglesias, CLAI

© Consejo de Redacción de RIBLA
© RECU

ISSN 1390-0374

Impreso en Ecuador • Printed in Ecuador
1ª edición, 2008

Prohibida su reproducción total o parcial

PARA PEDIDOS O SUSCRIPCIONES DIRIGIRSE A:

RECU
Ribla Ecuador
Apartado Postal 17-03-252
Quito, Ecuador
Teléfono (593-2) 320-2406
Fax (593-2) 256-6150
E-Mail: recu@verbodivino-ecu.org

Contenido

JUAN BOSCO MONROY CAMPERO. Presentación 5

JUAN BOSCO MONROY CAMPERO. La vida y la muerte de los pueblos frente a los pactos económicos, políticos y sociales 9

NÉSTOR O. MÍGUEZ. El canon como pacto 21

DARÍO BAROLÍN. Liberación y alianza
El lugar narrativo de la alianza del Sinaí (Éxodo 19-24) 31

HAROLDO REIMER Y OSVALDO LUIZ RIBEIRO. De Siquém a Jerusalén
Josué 24,1-28 como narrativa mítico-literaria 42

MONIKA OTTERMANN. Alianzas con el poder opresor
No sólo en el caso de los reyes humanos... Jueces 9 y la Fábula de los Árboles 55

SAMUEL ALMADA. Miedos, alianzas y esperanzas en torno a Isaías 7 70

LÍLIA DIAS MARIANNO. Aguas que nunca faltan, escombros reconstruidos y jardines regados. *El culto que Yahvé espera de su pueblo* 80

MERCEDES LOPES. Judá bajo el dominio persa
Pactos para dominar y pequeñas alianzas para abrir caminos 88

PABLO MANUEL FERRER. La cena del Señor como pacto
Una fisura en 1º Corintios 11,17-34 96

AGUSTÍN MONROY P. Alianza, pacto de vida y pacto de muerte
(Apocalipsis 13 y 18) 103

MARICEL MENA LÓPEZ. La fe en Jesús en las comunidades originarias y en nuestros días 114

NANCY CARDOSO PEREIRA. Ágape – Un pacto por la vida
Documento/Proceso del Consejo Mundial de Iglesias 122

Reseñas

- *Ernst Kutsch,* berit, *en Jenni-Westermann (editores),* Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento, *Madrid: Cristiandad, vol.1, 1978.* 124
- *M. Weinfeld,* berit, *en Botterweck-Ringgren,* Theological Dictionnary of the Old Testament, *Grand Rapids, Eerdmans, vol.2, 1975.* 124
- *J. Severino Croatto,* Alianza y experiencia salvífica en la Biblia, *Buenos Aires: Paulinas, 1964.* 130

Presentación

En el momento actual de la historia continental, nuestros pueblos se encuentran divididos y hasta enfrentados por un tema que aparece en el horizonte de futuro como posible y necesaria opción para un futuro mejor: la firma de tratados de libre comercio con los países o áreas de países de la zona 'desarrollada' del mundo.

Frente a la firma del tratado con EE.UU. algunos países se muestran claramente a favor del mismo (Perú y Colombia, por ejemplo) y otros totalmente opuestos (Bolivia, Venezuela, por ejemplo); otros, incluso por recientes cambios de gobierno no tienen una respuesta definida, o la están replanteando. Incluso, uno de los países latinoamericano (México) lo tiene ya desde hace muchos años y al interior del país se cuestiona mucho si son mayores los beneficios obtenidos o las desventajas que se han acumulado.

Lo mismo sucede en la CAN con relación a los acuerdos con la Comunidad Europea que han llegado al grado de plantear un posible rompimiento de la comunidad pos sus divergencias al respecto.

Los que están a favor de esto hablan de las maravillas que se nos ofrecen como horizonte de futuro para nuestros pueblos: el inmenso mercado que se abre, las posibilidades de desarrollo y modernización; la generación de empleo y producción que se vienen, la balanza comercial y el ingreso de divisas… ¡el paraíso!

Los que están en contra, a su vez, presentan el argumento del engaño que se encuentra por detrás debido a la asimetría y la desigualdad entre las partes, a la injusticia de las condiciones en que se establece; hablan de nueva colonización, apropiación y despojo, pobreza masiva y desempleo interno; cambio de orientación del mercado interno al externo con el consecuente desabastecimiento; cambio de alimentos para nuestros pueblos por combustible para los ricos, daño a la naturaleza y destrucción del medio ambiente; opresión cultural… ¡el infierno!

Algunos nos invitan a tener una mirada no ingenua y más amplia que nos permita trascender lo puramente numérico y estadístico para hacernos preguntas más profundas y fundamentales. Frente a la invitación a firmar este tipo de tratados con la Comunidad Europea y su cotemporalidad con las leyes acerca de los migrantes, Evo Morales nos hacía preguntarnos: ¿Qué clase de alianzas son estas que quieren la libre circulación de nuestros bienes económicos mientras se impide la libre circulación de nuestras personas?

Es desde esta realidad que nos acercamos al texto bíblico; con esta pregunta en los ojos, en la mente, en el corazón… esta es la perspectiva que nos guía hoy en el encuentro con la experiencia histórica del pueblo de Israel y de las comunidades cristianas. Con esta realidad de nuestros pueblos queremos iluminar el texto para que, en el encuentro, el texto ilumine nuestra vida.

Nos acercamos a la experiencia histórica del pueblo de Israel y nos acercamos a la experiencia histórica de nuestros propios pueblos en *La vida y la muerte de los pueblos frente a los pactos económicos, políticos y sociales*. Miramos cuál es la experiencia que se ha vivido al respecto y buscamos respuesta a la pregunta que nos plantea hoy la realidad. En esta mirada histórica, queda claro que el criterio para responder a dicha pregunta se coloca en la capacidad para enfrentar la pobreza y la desigualdad extremas que históricamente han marcado a nuestros pueblos. Estas dos realidades, en realidad una sola, son vistas como la realidad más urgente y más sentida de la vida del continente.

Aunque se constata que la pobreza extendida fue vista durante mucho tiempo como parte del orden natural, y algo sobrevive de esa visión, hoy la explicación dom

inante ya es la opuesta: el infortunado binomio miseria y desigualdad no es algo inevitable; sus causas son sociales, por lo que se puede actuar para modificarlas. También se constata que es resultado directo o indirecto de decisiones políticas; es resultado del juego de poder.

Se constata que la clase política pareciera estar hoy dedicada a sus propios asuntos, sin responder a las demandas sociales de fondo; ¡esa es su alianza, el pacto entre ellos! La mala conducción política, y la sumisión al actual modelo de mercado no permiten ser optimistas con respecto a las posibilidades de ganarle terreno de manera significativa a este enemigo histórico: la pobreza y la desigualdad. La firma del TLC aparece como parte de esta conducción política que piensa sólo en su propia ganancia, y condena al pueblo a la muerte. Frente a esta posición se han presentado otras alternativas que nacen de una óptica diferente: revolución mexicana, revolución de Tupac Amaru o actualmente el Foro Mundial Social que se plantean decididamente la superación de la pobreza.

Esta misma perspectiva la encontramos en los artículos *Miedos, alianzas y esperanzas en torno a Isaías 7* de Samuel Almada y *Judá bajo el dominio persa - Pactos para dominar y pequeñas alianzas para abrir caminos* de Mercedes Lopes. Uno se sitúa en el tiempo de Acaz y su búsqueda de alianzas con el rey de Asiria con su consecuente sometimiento y un costo tributario opresivo e insoportable, además de otras lamentables decisiones. La miseria sería una de las consecuencias que atrajo Acaz sobre su pueblo. El otro presenta algunas alianzas externas creadas por Ciro para subir al poder y organizar un inmenso imperio. Esta alianza posibilitó que en nombre de ella se mantuvieran el poder del imperio y sus intereses; fue una ingeniosa manera del imperio para mantener el poder definitivo sobre la vida y la organización de los judíos.

Frente a estas alianzas de muerte para el pueblo aparecen alternativas. En un caso, señala Mercedes, las mujeres que desarrollaron iniciativas para garantizar la vida de la casa, basadas en una tradición de mujeres sabias y contadoras de historia y de madres que orientan a sus hijos para la vida. Una visión de las mujeres fiel a las tradiciones del pueblo israelita, con su experiencia libertadora de Dios y su religión basada en la justicia y el derecho. Lleva a las familias a redefinir su realidad y a encontrar pequeñas salidas a la situación. La base de esta salida proviene de una alianza sutil entre las mujeres, que se volvió un movimiento que contó con el apoyo de compañeros y amigos, de hijos, yernos y hermanos en un pacto por la vida.

En el otro caso, trabaja Samuel, se trata de la señal del Emmanuel que anuncia que "Dios está con nosotros" a pesar de las desgracias y adversidades, incluso de aquellas que son consecuencias de políticas desacertadas. Creer en la señal del niño Emmanuel significa volver a poner la confianza en Yahvé y afirmar la fidelidad a su alianza; esto implica participar y colaborar en el proceso de retorno de los dispersos y en la restauración de la comunidad en su tierra. Creer en la señal del niño es tener esperanza y confiar en que se puede volver a empezar algo nuevo.

Por detrás de estas alianzas con los poderes externos, se encuentra la estructura interna del mismo pueblo, lo que es analizado en los artículos *Alianzas con el poder opresor – No sólo en el caso de reyes humanos... Jueces 9 y la Fábula de los Árboles* de Monika Ottermann; *Liberación y alianza - El lugar narrativo de la alianza del Sinaí (Éxodo 19-24)* de Darío Barolín; y *De Siquén a Jerusalén - Josué 24,1-28 como narrativa mítico-literaria* de Haroldo Reimer y Osvaldo Luiz Ribeiro.

La alianza del Sinaí (Éxodo 19-24) aparece embebida en el proyecto de salvación de Yahvé para con Israel. Esta alianza es así una continuación del proceso de liberación de

Egipto y a su vez imprime en Israel su identidad como pueblo de Dios. Este tema es trabajado por Darío, analizando la continuidad de Noé, Abraham y éxodo, presenta la novedad de "ser su pueblo" que se expresa en el Código de la Alianza. Sin embargo el proceso histórico nos muestra nuevas alianzas internas, nuevas formas de estructurar la sociedad que cambian la suerte del pueblo.

Josué 24,1-28, nos dirán Haroldo y Osvaldo, constituye una narrativa mítico-literaria, y en los términos de este género literario se retroproyecta una "alianza" monolátrica que, en términos histórico-sociales, es realizada, de hecho, por Josué, sumo-sacerdote de la *golah* pos-exílica. En los caminos de las resistencias enfrentadas por las autoridades responsables, los símbolos religiosos populares son finalmente cooptados, lo que confiere mayor eficiencia y eficacia al mantenimiento de los objetivos inmediatos del pacto jerosolimitano. El desarrollo desde la polilatría hasta la monolatría en el antiguo Israel y Judá pasa por momentos y situaciones de conflicto. Las propias reformas religiosas envuelven conflictos entre una tendencia entendida como 'oficial' y la supresión de elementos indeseables. Las alianzas internas, aquellas que hacen todos y todas con un tipo de poder en el que no hay nada de bueno. Es el simple hecho, trabaja Monika; de que una realeza, un "poder-sobre", es siempre un sistema de dominación y subyugación, o sea: aun cuando no asume la forma extrema de la teocracia, la "realeza" de un dios también es una dominación, y, por encima, una dominación de las más poderosas y peligrosas, porque reivindica ser sagrada y absoluta.

Este proceso nos abre la mirada hacía *aguas que nunca faltan, escombros reconstruídos y jardines regados - El culto que Yahvé espera de su pueblo*, de Lília Dias Marianno que nos presenta dos perspectivas proféticas sobre la ruptura de la alianza con Dios a través de una religiosidad vacía. El rito y sus símbolos, sustituyen el encuentro con el ser divino y hacen que fuera del ambiente religioso se comportaran perversamente, pero en el templo se transformaran en un 'santo'. Los profetas denuncian el desagrado de Yahvé con esta pantomima. La mística del templo ocupó todo el espacio de la práctica de la solidaridad, que debía ser resultado del encuentro, de la alianza y de la presencia de Dios en el corazón del pueblo.

La imagen de la "fuente de aguas sanadoras" muestra a Yahweh que espera que esta gente que dice creer en Él en vez de destruir a aquellos que sufren, permita que de si salga la cura. Que de su pueblo corra la justicia y el derecho con tanta naturalidad que cure las enfermedades humanas, por donde quiera que su pueblo va pasando. Una fuente sin fin de aguas burbujeantes. Y que esta curación reconstruya la salud y la vida de las personas, reconstruya el camino seguro.

Otros tres artículos: *La cena del Señor como pacto - Una fisura en 1º Corintios 11,17-34* de Pablo Manuel Ferrer, *Alianza, pacto de vida y pacto de muerte (Apocalipsis 13 y 18)* de Agustín Monroy P. y *La fe en Jesús en las comunidades originarias y en nuestros días* de Maricel Mena López nos ayudan a profundizar el tema en los textos del Nuevo Testamento. A partir de la pregunta ¿Quién era Jesucristo para las primeras generaciones cristianas?, Maricel nos conduce a una aproximación al contexto del movimiento de Jesús y de los cristianismos originarios constando la riqueza y pluralidad que caracteriza estos movimientos, muchas veces llamados de heréticos. Nos obliga a hacernos una pregunta guía: ¿pactamos con Jesús o con el exclusivismo cristiano pregonado en nuestras interpretaciones sesgadas y androcentricas? La creencia en uno decreta el descreimiento y el descrédito de todos los demás cristianismos originarios y respectivamente de todas las otras manifestaciones de Dios. Permitiendo que durante siglos, la teología cristiana monolítica pasara al lado de

otras religiones cristianas y no cristianas sin darse cuenta del dolor que suponía a sus fieles su exclusión de toda revelación y salvación divina.

La comunidad de Corinto, dice Pablo Manuel, pasaba por un conflicto de pactos. Estos son aprehensibles a través de una fisura en la simbólica normativa de la cotidianeidad. Pablo propone el rito de la Cena del Señor como un nuevo pacto que confronte los pactos imperiales vigentes en la comunidad de Corinto. Los pactos cotidianos muchas veces no se reconocen como tales, y un manto de naturalidad, los transforma en "lo que es así porque sí"; haciendo que no sean concientemente entendidos como tales, sino vividos como lo que "normalmente" es así. Entonces cada uno va haciendo pactos constantemente y es aquí donde se filtran ideologías de dominio, ideologías de opresión y de muerte en nuestra vida cotidiana. Frente a esta realidad se remarca el pacto vivido desde la Cena del Señor y que cuestiona la realidad cotidiana.

Agustín nos propone algunas claves para comprender el papel de Dios y del pueblo en los pactos que se desarrollan a lo largo de la Biblia. Pactos de vida para unos, que se convierten en pactos de muerte para otros. Pactos desde el poder que destruye y elimina al contrario, o un nuevo pacto, desde el no poder del Cordero, que anuncia y construye el Reino de Dios para todos. El Apocalipsis, nos dice, ofrece luces metodológicas para darle claridad y calidad a los pactos, proponiendo un proceso que incluye la reconstrucción de la conciencia, el análisis crítico de la realidad y la resistencia activa, en la tarea cristiana de combatir los pactos de muerte y abrirle espacio a verdaderos pactos de vida.

En un artículo diferente: *El canon como pacto* de Néstor O. Míguez, se nos muestra que los diversos "cristianismos originarios" fueron elaborando sus propias lecturas del hecho mesiánico. Las Escrituras del Nuevo Testamento terminaron por incluir varias de esas tradiciones (y desechar otras), y su interpretación ha recibido el influjo de las variadas interpretaciones. Nestor nos presenta algunos ejemplos de ello y señala algunas adecuaciones necesarias para un "pacto". Así, el canon bíblico, si no aparece explícitamente como un pacto, lo es *de facto*, nos dirá, ya que reúne en un esfuerzo de reconocimiento una pluralidad de tradiciones y establece posibilidades de lectura diversas, como así también fija límites. De esa manera quedó conformado un particular "pacto" de inclusión (y exclusión).

Los invitamos a la lectura de este número de nuestra revista con los ojos fijos en la realidad de nuestros pueblos, en el dolor de los pobres, para encontrar caminos que ayuden a una vida más plena para ellos.

Juan Bosco Monroy Campero
jbosco@uarm.edu.pe

La vida y la muerte de los pueblos frente a los pactos económicos, políticos y sociales

Resumen
El artículo aborda el tema de los pactos políticos y sociales haciéndose la pregunta acerca de su capacidad o incapacidad para dar vida al pueblo. El criterio para responder a dicha pregunta se coloca en la capacidad para enfrentar la pobreza y la desigualdad extremas que históricamente han marcado a nuestros pueblos. Estas dos realidades, en realidad una sola, es vista como la realidad más urgente y más sentida de la vida del continente. No hay nada más importante que reafirmar el compromiso de persistir en la hasta hoy infructuosa, pero irrenunciable, batalla de Latinoamérica contra lo que ha sido parte de una indeseable esencia: la pobreza masiva.
Después de un recorrido histórico, se analiza la situación presente en la que la utopía es tan modesta que apenas si es utopía la política deseable sólo consiste en reducir - no en revertir - las tendencias actuales, esas que están haciendo que los ricos sean cada vez más ricos y que los pobres sean cada vez más pobres, lo mismo dentro de cada país como entre los países. Se detiene más de cerca en dos alternativas actuales: los TLC con su promesa de vida basada en la globalización de la exclusión y el FMS con su visión de globalizar la solidaridad.

Abstract
The article involves topics such as political and social agreements questioning their capacity or incapacity to give life to the people. The criteria to answer this question is in the capacity to face the extreme poverty and inequality that have marked historically the people. These two realities, merged into one, is seen as the most urgent and felt in the life of the continent. There is nothing more important than to reafirm the compromise of persisting in the, until now, fruitless, but unwaivable, fight of Latin America against what has been and undesirable essence: masive poverty.
After a historical way, is analized the present situation where the utopy is so modest that if it is desirable political utopy it only consists in reducing – not reverting - the actual tendencies, those that are making the rich more rich and the poor more poor, the same inside each country as between countries. It stops at two different alternatives: the TLC with the life promise based on the globalization of exclusion and the FMS with the vision of globalizing the solidarity.

1. Pactos que ofrecen vida

¡TLC, ATPDA, OTAN, NAFTA!...

Siglas que forman parte del lenguaje normal de nuestro tiempo; se han incorporado a la vida o a la muerte, cotidiana de millones de personas. Estas realidades forman parte de las noticias, de las promesas, de los proyectos que diariamente son ofrecidos, afirmados, prometidos o impuestos, nunca consultados a nuestros pueblos.

Forman parte de ese conjunto de alianzas, pactos, tratados que siempre han existido y que se presentan como la solución a los problemas de la realidad y como el camino viable para que nuestros pueblos salgan de su condición de pobreza.

En este sentido, se presentan como una respuesta a la realidad más urgente y más sentida de la vida del continente. No hay nada más importante que reafirmar el compro-

miso de persistir en la hasta hoy infructuosa pero irrenunciable batalla de Latinoamérica contra lo que ha sido parte de una indeseable esencia: la pobreza masiva.

Históricamente, las sociedades latinoamericanas están muy marcadas por la forma en que sus clases dirigentes han generado, sostenido, justificado y finalmente enfrentado, sin éxito, a la pobreza y a la desigualdad extremas. Nuestros países no podrán considerarse una auténtica sociedad nacional, mientras no logren vencer a ese viejo enemigo que los ha acompañado a lo largo de toda su historia.

2. ¿Los pactos generan vida?

Por siglos, en occidente y en otras civilizaciones, la pobreza extendida fue vista como parte del orden natural. Algo sobrevive de esa visión, pero hoy la explicación dominante ya es la opuesta: el infortunado binomio miseria y desigualdad no es algo inevitable; sus causas son sociales, por lo que se puede actuar para modificarlas.

Justamente al inicio de nuestro nuevo siglo, un conjunto de 188 países se propusieron alcanzar en el año 2015, dentro del marco de las Naciones Unidas, las llamadas "Metas de Desarrollo". La primera y más importante es la erradicación de la pobreza y el hambre. Esta iniciativa está avalada, ni más ni menos, por el Banco Mundial, una institución que refleja bien las posiciones de Estados Unidos, la potencia mundial dominante. Se trataría, al parecer, de una decisión tomada al más alto nivel, de un pacto entre las naciones, para combinar la economía de mercado con "políticas públicas" encaminadas a limar las peores e inevitables asperezas sociales que la acción de ese mercado produce. Es una admisión implícita de algo que fuera del Banco Mundial se sabía desde hace tiempo: por sí sola, la famosa "mano invisible" del mercado no produce bienestar.

Cualquiera sabe quien es pobre con sólo verlo, pero no está de más una definición. Al hacer su estudio sobre Indonesia en el 2001, el Banco Mundial señaló: "La pobreza es una idea: una idea política y social que refleja las esperanzas y aspiraciones de una sociedad. La pobreza es lo que esperamos eliminar". Estupenda definición, pero si se requiere una más formal, entonces se puede recurrir a la del informe del propio Banco Mundial sobre México: "la carencia de lo que una sociedad considera como el mínimo básico en términos de la gama de dimensiones que constituyen el bienestar"[1]. Esta última tesis introduce un carácter relativo e histórico del término, pues se le hace depender de la sociedad y de la época; no es la misma pobreza en Alemania que en Haití; no es la misma pobreza en Latinoamérica hace 20 años que ahora[2]. En cualquier caso, la carencia relativa tiene efectos morales, pues la pobreza propicia una mengua de la autoestima, de la imagen que el individuo tiene de sí mismo; la pobreza para el pobre es cuestión de vida digna. Con frecuencia esto es su elemento más dañino y un motivo definitivo para combatirla.

Una manera de empezar a entender la naturaleza del problema es enfrentarse al mundo de las cifras. El ex-presidente de México, Vicente Fox, declaró en su momento que la pobreza extrema había disminuido de manera notable bajo su gobierno. Pero la otra cara de la medalla se tiene al examinar la distribución del ingreso; de acuerdo con cifras del Banco Mundial, en México el 10% de los más acomodados recibe el 43.1% del ingreso total disponible, en tanto que el 20% de los más pobres sobrevive con apenas el 3.1% de ese ingreso.

---

[1] Citadas por: L. Meyer, *El espejismo democrático - De la euforia del cambio a la continuidad*, México, Océano, 2007, p.28.

[2] El documento de Aparecida trabaja muy bien con estos conceptos históricos de pobreza (cf. nº 65-66).

Esta misma es la situación de Perú, donde recientemente el presidente Alan García hizo el mismo anuncio: en su gobierno la pobreza se ha reducido, pero al ver las cifras se descubre que este anuncio sólo encubre la realidad más profunda: la desigualdad y la inequidad. La disminución de la pobreza, en términos globales, oculta y enmascara la realidad de minorías enriqueciendo a grandes pasos y mayorías empobreciendo también a pasos acelerados.

En buena medida, la pobreza masiva es resultado directo o indirecto de decisiones políticas; toda estructura de autoridad pública, lo mismo que sus reglas y valores, es resultado del juego de poder. Por tanto, a ella está estrechamente ligada la pobreza.

En América Latina, la pobreza y la desigualdad son fenómenos históricos que se han reproducido de generación en generación. Ya la estructura social prehispánica era notoriamente inequitativa, y la colonial fue tanto más brutal en su división entre poderosos y sin poder. Sin embargo, la catástrofe demográfica del siglo 17 y la disrupción en la distribución de la tierra en favor de los conquistadores y sus descendientes, la introducción de la economía de mercado y tipos inéditos de trabajo, como las minas, los obrajes y las plantaciones, crearon la pobreza en el sentido moderno, occidental.

Los pobres coincidieron entonces con la masa indígena, pero no exclusivamente, lo compartieron con una buena parte de esos cuyo lugar social no estaba pensado: los mestizos y los negros. Viene a cuento la observación "objetiva" de un observador extranjero particularmente bien capacitado para ello: Alexander von Humboldt. En su ensayo político sobre el reino de la Nueva España señala, citando al obispo santanderino fray Antonio de San Miguel, que:

> "La población de la Nueva España se compone de tres clases de hombres, a saber: de blancos o españoles; de indios y de castas. Yo considero que los españoles (peninsulares y criollos) componen la décima parte de la masa total. Casi todas las propiedades y riqueza del reino están en sus manos. Los indios y las castas cultivan la tierra; sirven a la gente acomodada y sólo viven del trabajo de sus brazos. De ello resulta entre los indios y blancos esta oposición de intereses, este odio recíproco que tan fácilmente nace entre los que poseen todo y los que nada tienen, entre los dueños y los esclavos".[3]

El pacto social hecho durante la colonia, aunque ofreciera civilización, bienestar, desarrollo, produjo todo lo contrario: de 6 millones de habitantes de la Nueva España, 600 mil concentraban la riqueza y casi todo el resto, la pobreza.

El siglo 19 ni quiso, ni pudo, ni supo qué hacer con los pobres. En 1906, Andrés Molina Enríquez señaló que la característica del cuerpo social mexicano era lo grotesco: extremidades enormes (los pobres), tórax de enano (la clase media) y cabeza minúscula (la oligarquía)[4].

La Revolución de Tupac Amaru en el Perú y la Revolución Mexicana fueron los primeros movimientos políticos que pusieron a la pobreza y a su combate, como su razón de ser y la justificación de su violencia contra el antiguo régimen. Un caudillo popular revolucionario como Francisco Villa presenta el tema en 1914 al iniciar su relato autobiográfico dictando lo siguiente a su colaborador Luís Aguirre Benavides:

> "la de los infortunados niños que nacen en la gleba, que allí se desarrollan, que ahí en los surcos y entre los matorrales reciben las primeras impresiones de la existencia, no es una alborada risueña de la vida: es ya la lucha, la lucha que se presiente, la lucha que se avecina y que

[3] A. von Humboldt, Ensayo político sobre el Reino de la Nueva España, México, Porrua, 1966, p. 83.
[4] A. Molina Enriquez, *Los grandes problemas nacionales - Impresiones modernas*, México, 1964.

fatalmente ha de coger entre los infinitos engranajes de su complicado mecanismo esos organismos mal nutridos y esos intelectos atrofiados y esos instintos mal dirigidos, que nacen y viven v mueren dentro del infierno continuo de la servidumbre y de la abulia"[5].

En el siglo 19, el socialismo, un pacto social diferente, anunció que la superación del capitalismo a nivel mundial era tan justo como inevitable. Ello permitiría en un futuro impreciso, pero seguro, reordenar racionalmente al conjunto social planetario de manera que desaparecería no sólo el imperialismo sino la explotación misma del hombre por el hombre, y con ella la dominación y la oposición entre pobres y ricos. Se daría inicio a la verdadera historia humana, una donde el "reino de la necesidad" quedaría sustituido por otro donde la naturaleza sería dominada y cada ser humano dispondría de los recursos para desarrollar, en libertad, todas sus potencialidades.

El optimismo decimonónico se fue perdiendo como resultado de la brutal confrontación con la realidad, marcada por la imposición de otro modelo, de otro pacto; al punto que hoy apenas si quedan trazas de la utopía. Muy pocos se empeñan en sostener todavía que es posible acabar con la histórica división entre ganadores (pocos) *y* perdedores (muchos) y, menos, trascender el "reino de la necesidad". Hoy, la utopía es tan modesta que apenas sí es utopía: disminuir la pobreza, auxiliar a las víctimas de las hambrunas, moderar el ritmo de destrucción del medio ambiente y alejar la relación entre las naciones de la lucha propia del "estado de naturaleza".

A pesar de que la meta deseable del siglo 21 es muy modesta, parece casi imposible de alcanzar. De los documentos y declaraciones de las grandes organizaciones mundiales, tales como Naciones Unidas o el Banco Mundial (BM), se desprende que la política deseable sólo consiste en reducir - no en revertir - las tendencias actuales, esas que están haciendo que los ricos sean cada vez más ricos y que los pobres sean cada vez más pobres, lo mismo dentro de cada país como entre los países. En sí misma, la demanda se basa en el concepto universal de justicia, aunque en el fondo se encuentre la "necesidad", por parte de los beneficiados, de evitar que la frustración de los perdedores de siempre se convierta en violencia contra los ricos. Sin embargo, pese a lo legítimo del objetivo, los mecanismos que hoy rigen a la economía global hacen casi imposible lograrlo.

Eso es lo que se desprende de las cifras y del análisis de Branko Milanovic[6], un economista y funcionario del Banco Mundial. Milanovic usa a fondo los bancos de datos del Banco Mundial sobre el ingreso de los hogares y de su distribución en el mundo, y termina por dar apoyo, aunque no lo quiera, a quienes sostienen una visión pesimista sobre la relación entre la justicia y la equidad, por un lado, y la naturaleza del desarrollo actual, por el otro.

Según las cifras del Banco Mundial, en el 2001, mil 100 millones de personas - 20% de la población mundial - tenían que arreglárselas con ingresos promedio equivalentes a lo que se podía adquirir en Estados Unidos con un dólar diario. En total 2 mil 700 millones de personas sobrevivían con el equivalente a dos dólares o menos al día. En 2004, según las agencias especializadas de las Naciones Unidas, 852 millones de personas sufrían de hambre crónica y casi la mitad de la población infantil mundial experimentaba alguna carencia elemental que incidía negativamente en sus posibilidades de desarrollo.

---

[5] R. H y G.Villa (editores), *Pancho Vila - Retrato autobiográfico, 1894-1914*. México, Taurus-Unam, 2003, p. 311.

[6] B. Milanovic, *Worlds apart - Measuring international and global inequality*, Princeton, Princeton University Press, 2005. Algunas conclusions de esta investigación se encuentran en L. Meyer, *El espejismo democrático - De la euforia del cambio a la continuidad*, México, Océano, 2007.

De acuerdo con Milanovic, resulta que el 77% de la población mundial es pobre. El capitalismo global - la lógica del mercado que funciona a plenitud desde la desaparición de la URSS - apenas ha permitido que 16% de la humanidad tenga niveles de vida superiores al promedio del ingreso per cápita que se tiene en Portugal; ésos son los ricos. Aquello que se puede llamar la clase media - esa que en la sociología clásica del desarrollo se considera la base fundamental de una sociedad ordenada y digna - apenas abarca a un magro 7% de la población mundial.

En términos relativos, el número de pobres aumenta y la clase media apenas si se nota, pero los ricos, con ser pocos, vaya que sí se notan. El año pasado había en el mundo 587 mil millonarios, la suma de cuyos capitales era la cantidad que se necesitaría para contratar por un año a mil millones de trabajadores de las partes más pobres del mundo. Nunca en la historia de la humanidad, tan pocos habían dispuesto del trabajo de tantos. La teoría económica clásica, la de Adam Smith, sostiene que en un mercado global y con el correr del tiempo, el capital migra de los países ricos, pero con tasas de interés bajas, a los países pobres; pero con tasas de interés altas y, en el largo plazo - y sin hacer caso de la afirmación de Keynes, de que en largo plazo todos estaremos muertos - la distancia entre sociedades ricas y pobres se hará insignificante. Hasta hoy, la realidad pareciera no haber tomado en cuenta tan optimista teoría del capitalismo, y los que eran ganadores hace siglos siguen siendo ganadores hoy. Según Milanovic, de 1820 a la fecha, la distancia entre los países ricos y los pobres se ha más que duplicado.

La clase política pareciera estar hoy dedicada a consumir su energía en sus propios asuntos, sin responder a las demandas sociales de fondo; ¡esa es su alianza, el pacto entre ellos! La lucha entre los profesionales de la política, dentro de cada partido y entre los partidos -una disputa que ya es feroz, pero que amenaza con serlo aún más-, no ha dejado el espacio necesario para la discusión y reflexión en torno a los grandes problemas nacionales y mundiales. Sin embargo, es evidente que la mala conducción política, el mal desempeño de la economía en materia de crecimiento y la resistencia del actual modelo de mercado a la creación de empleos formales no permiten ser optimistas con respecto a las posibilidades de ganarle terreno de manera significativa a este enemigo histórico: la pobreza y la desigualdad.

Y sin embargo, hay que insistir e intentarlo, pues el futuro de nuestra democracia y del planeta entero, estará en la cuerda floja mientras persista la oposición entre la igualdad teórica en el terreno político y el cúmulo de carencias y la notable desigualdad prácticas en el terreno de lo social.

A estas alturas, y para sociedades como las nuestras, la gran cuestión es saber si es posible salir y cómo de la condición de marginalidad o subdesarrollo. La mayoría de los países que conforman el sistema internacional actual pueden ser clasificados como pobres. Prácticamente todos ellos han vivido en esa condición en el pasado y no hay signos que nos permitan suponer que la mayoría pueda dejar de serlo en el futuro previsible. En la perpetuación de esta condición de pobreza, pareciera funcionar una especie de maldición histórica: sólo a un puñado de aquellas sociedades nacionales que no tuvieron la oportunidad de convertirse a tiempo en centros dinámicos del capitalismo, le será dado superar su condición actual de marginalidad. Las fuerzas de la globalización económica operan en el sentido de mantener, sino es que de acentuar, la actual división entre pobres y ricos.

Examinando la dinámica del actual sistema económico mundial es viable suponer que China o la India podrán romper en algún momento del siglo 21 el círculo vicioso; ambos gigantes asiáticos tienen buenas posibilidades de volver a ingresar al grupo de los ga-

nadores -alguna vez fueron sedes de prósperos imperios-, pero desde aquí la gran pregunta es si América Latina también podrá hacerlo.

3. Pacto de vida ¿para quién? De muerte ¿para quién?

Desde hace algún tiempo se nos viene ofreciendo un nuevo pacto como la solución a nuestra situación de pobreza: los TLC con Estados Unidos. Se maneja el mismo argumento que encontramos en las telenovelas mexicanas: la única posibilidad para la pobrecita mujer mexicana (siempre pobre, mestiza, inculta, maleducada, ignorante, etc., aunque muy bella) de salir de su situación es casarse con el patrón (siempre blanco, rico, educado, guapo, y "tan amable, bueno y noble"). Aunque hoy, la realidad nos dice que la promesa de acceder a un estadio superior de desarrollo económico, por la vía del libre comercio con América del Norte, suena a redoble de bacinica: falso y destemplado. La realidad cotidiana es la de países donde el mayor dinamismo está en el empleo informal y donde una de las más redituables exportaciones es la mano de obra documentada e indocumentada a Estados Unidos.

En los inicios del siglo 21 la guerra de Irak marca el fin de un "orden mundial" nacido después de la guerra mundial y plasmado en la ONU para ceder paso a uno nuevo. Esta guerra fue la primera aplicación y la confirmación en los hechos de una nueva doctrina. Hasta el 2002, la política internacional de Estados Unidos era guiada por la doctrina Truman, definida en 1947, y que era conocida como la guerra de contención. Su finalidad era la contención del comunismo; impedir la expansión del comunismo más allá de las fronteras establecidas. Esta doctrina legitimó la guerra de Corea y tantas otras intervenciones militares en todos los continentes.

Con la disolución de la Unión Soviética, el comunismo dejó de ser amenaza para los planes imperiales de Estados Unidos. Por eso, en Septiembre de 2002, Bush anunció la nueva doctrina: «guerras preventivas» contra cualquier amenaza posible al liderazgo mundial de Estados Unidos; proclamación oficial del imperialismo estadounidense para que nadie tuviera dudas. La guerra de Irak fue un mensaje al mundo. Es una advertencia dirigida a los pueblos árabes o musulmanes en general. Sus primeros destinatarios serían Siria, Irán, Pakistán. Hay docenas de bases militares en la región, para controlar todo Medio Oriente y Asia central. Se implantan gobiernos vasallos y se intimida a los demás. Es una advertencia, también, a los pueblos de América Latina llamados "el nuevo eje del mal".

Estados Unidos promete garantizar la paz; como todos los imperios se legitima por la promesa de paz mundial, permanente y universal.[7] Sin embargo, cambia los equilibrios económicos mundiales y crea un desequilibrio radical. Estados Unidos es dueño de casi todo el petróleo del mundo. Ya controlaba África: Angola, Gabón, Nigeria, Guinea; ahora Medio Oriente y Asia central. La gran vencida de la guerra de Irak es Europa; eliminada del petróleo y obligada a depender de Estados Unidos. Algunos gobiernos europeos estaban conscientes y lo trataron de evitar pero no lo consiguieron; Europa perdió el acceso al petróleo del Medio Oriente.

Podemos, entonces, preguntarnos: ¿cuál será el lugar de América Latina en la nueva configuración imperial? ¿Qué papel le reserva Estados Unidos? La respuesta es clara, Estados Unidos tiene un plan: el ALCA, los tratados de libre comercio.

---

[7] En este sentido, el discurso de Bush del 20 enero de 2005, al iniciar su segundo período de gobierno, es una pieza monumental de sus pretensiones mesiánicas con las que legitima la imposición de su voluntad sobre el mundo y que dejan reducidos a tímidos proyectos de valor anecdótico los proyectos de Roosvelt en las dos guerras mundiales.

Hay un punto histórico donde situar el arranque de estos recetarios que han unido a nuestros países en las mismas miserias, protestas y calamidades; este conjunto de recetas neoliberales se comenzó a aplicar hace unos 25 años con la crisis de la deuda externa latinoamericana que estalla a comienzos de los 80. Cuando México y Brasil, grandes deudores de América Latina, declararon la imposibilidad de pagar sus deudas externas, los bancos del Norte - que ya enfrentaban una recesión mundial - temblaron y sufrieron significativas crisis financieras. Toda esta realidad de la deuda, bastante compleja, catalizó tendencias que ya existían en el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial y todos estos organismos rectores de la economía internacional. Se decidieron a implementar a fondo, en todo el Tercer Mundo, los planes de ajuste estructural, las recetas neoliberales.

Quince años después se ha hecho evidente que su resultado es el creciente empobrecimiento de nuestros pueblos. De seguir así, la tendencia seguirá. No hay luz al final de este túnel, ni a corto ni a mediano ni a largo plazo. Estamos mal y vamos mal.

Dentro de este modelo tienen lugar los TLC que obedecen a dos razones: los últimos años están marcados por la masiva migración de los pobres del Sur hacia los territorios del Norte; empobrecidos que buscan sobrevivir con las migajas del banquete consumista del Norte. En Europa, van también del ex-Este hacia el Oeste. Este fenómeno irá en aumento si se mantiene el esquema. Así, se hace necesario abrir algún espacio mayor a los pobres, en sus propios territorios del Sur, para que no caigan en la tentación de emigrar.

La segunda razón es que el Norte - y Estados Unidos en particular respecto a América Latina - necesita abrir mercados a sus productos y nuestras economías permanecían estancadas. La inestabilidad social y económica que los ajustes están creando impiden que el continente se convierta en el mercado que Estados Unidos necesita para salir de su crisis frente a la industria Europea y Japonesa. Aunque haya países más descartables que otros, necesita al continente en su totalidad como mercado. Así que cualquiera de las más recientes medidas del capitalismo neoliberal es totalmente interesada.

Vivimos sometidos por un "macroimperio" neoliberal que refuerza las desigualdades sociales y la dominación de las élites y oligarquías de siempre. Se trata, dice Casaldáliga, de una "macrodictadura total" que se ha impuesto como pensamiento único, con sus "teólogos del diablo" y su posmodernidad narcisista. Nunca hubo tanta humanidad privada de ser humana. Nunca como ahora el mundo fue tan pobre y desigual; millones de excluidos, hombres y mujeres sobrantes; cuatro quintas partes de la población mundial que asisten a la globalización pero no participan de ella; de no-sociedades basadas en la acumulación de lucro, un consumismo atolondrado y una exclusión homicida.

Vamos a echar una ojeada hacia el Norte de nuestro Continente. En 1994, se firmó un Tratado de Libre Comercio de América del Norte, entre Estados Unidos, Canadá y México y podemos preguntarles a los mexicanos qué ha pasado. El gobierno mexicano afirma que gracias a los nuevos empleos creados por el TLCAN el ingreso per cápita ha mejorado y los consumidores tienen que pagar menos porque el precio del grano ha bajado. Pero lo que el gobierno se calla es que el TLCAN, en su conjunto, no ha generado ni más ni mejor empleo, al contrario ha crecido la inseguridad y se ha hecho más ancha la brecha entre ricos y pobres. O sea que si le preguntas a un manufacturero (que concentra el 87% de las exportaciones del país) te dirá que el empleo ha bajado un 9% desde que México está en el TLCAN y también te contará que las pequeñas y medianas empresas están cerrando. Y un obrero te dirá que cada día le alcanza menos el salario, que ya no hay programas sociales a donde acudir y que la naturaleza está, la pobre, cada vez más estropeada. Por último, si te encuentras con un campesino se quejará de que no ha podido vender su maíz

porque los mercados estaban llenos de un maíz mucho más barato que venía de los Estados Unidos, porque los agricultores de los Estados Unidos, reciben subsidios y así pueden bajar los precios.

El total del comercio entre México y Estados Unidos, que en 1994 era de 106 mil millones de dólares, para 2004 ascendía ya a 275 mil millones, es decir, 159% más. A raíz del TLCAN también aumentó de manera consistente la inversión directa estadounidense en México y en el 2004 alcanzó la cifra acumulada de 90 mil millones de dólares, es decir, 18.4 veces el valor que había tenido diez años atrás. Sin embargo, el crecimiento del PIB mexicano en ese mismo periodo fue de 2.9% anual, en promedio, lo que en términos per cápita, se redujo a 1.6 %, en el mejor de los casos. En suma, este crecimiento no corresponde a la sorprendente intensidad de la relación económica con Estados Unidos.

Además recordemos que el TLC, que ni es tratado, ni es libre, ni es de comercio, viene acompañado de otros proyectos añadidos como son el IIRSA, el Plan Colombia, el Plan Puebla-Panamá,[8] que en conjunto buscan que la industria nacional pase a manos de las transnacionales; controlar los recursos naturales y el conocimiento ancestral; y la renuncia a la soberanía nacional.

Todo esto nos haría preguntarnos si, entonces, no hay pactos de vida; si es que siempre en las relaciones sociales dentro de los países y entre los países terminan por ser una trampa que acaba con la vida del pueblo para beneficiar a los más poderosos y ricos.

4. Los pactos de vida para el pueblo

Dentro de nuestra experiencia histórica como pueblos, podemos encontrar también estos otros pactos que han nacido del pueblo y que buscan realmente dar vida al pueblo. Ya hemos mencionado algunos anteriormente, y podemos mencionar otros más. Encontramos el "Movimiento Sin Tierra" de Brasil, o el "Frente Zapatista" en México, la concertación nacional en torno a Lugo o la alianza desde los pueblo nativos en Bolivia que llevó al poder a Evo Morales, etc. A niveles más pequeños y quizá menos conocidos, pero no por eso menos importantes, podemos encontrar tantos esfuerzos de vida plasmados en comedores populares, cocinas comunitarias, mesas de concertación, vaso de leche, Comisiones de la Verdad y la Reconciliación; o las experiencias de género y las organizaciones de mujeres; todas ellas experiencias de pactos y alianzas que buscan recomponer el tejido social de una manera más justa y equitativa.

No podemos olvidar las alianzas domésticas, la solidaridad cotidiana entre vecinos que tantas veces resuelven los momentos urgentes de dolor y saca adelante la vida en el día a día. El préstamo, la "fiada", la "pollada" o "frijolada", la rifa, la "chanchita" o "coperacha"; mecanismos de solidaridad, de alianzas populares con los que el pueblo hace triunfar la vida.

Podemos presentar como ejemplos especiales el Foro Mundial Social con su alianza en torno a "Otro mundo es posible" y las experiencias de economía solidaria.

El Foro Social Mundial de Porto Alegre significó un cambio fundamental de orden cultural: de "no hay alternativas" a "existe otra manera de pensar la economía, la política, la cultura". Eso es un salto cualitativo de gran importancia.

---

[8] Para una visión de este conjunto de planes se puede ver: "Un breviario sobre el plan Puebla Panamá - 17 preguntas y respuestas para comprender mejor el PPP", *Chiapas al Día*, no. 312, México, CIEPAC Chiapas, 27 de septiembre del 2002. http://www.ciepac.org/bulletins/200-300/bolec312.htm

El Foro Mundial Social es un dinámico accionar de los movimientos anti-globalización para fortalecer la propuesta alternativa de "Otro Mundo Posible". Intenta "mundializar de otra manera" un planeta que de continuar realizando linealmente el actual modelo, está condenado a la destrucción ecológica y humana.

Es el esfuerzo por "construir una gran alianza para crear una nueva sociedad, diferente de la lógica actual que coloca al mercado y al dinero como las únicas medidas de valor". Es una convergencia cada vez más amplia de los sectores golpeados por la globalización neoliberal. Una nueva dinámica internacional de construcción común, que presupone valores y "verdades" nacidas de una constatación básica: "a problemas globales (la globalización neoliberal), se deben contraponer respuestas/propuestas globales, mundialidad solidaria (la otra mundialización).

Mientras que la globalización de la economía y del mercado fueron impuestas a sangre y fuego en la aldea planetaria, el "otro mundo posible" propone su construcción, mancomunadamente, a partir de las experiencias locales, regionales y sectoriales.

Para esta nueva alternativa - a diferencia de la globalización neoliberal centrada en la economía como valor supremo, "el ser humano y la naturaleza son el centro de nuestras preocupaciones".

En este pensamiento alternativo se busca el desarrollo de una nueva democracia realmente participativa e integral prácticamente desconocida en la actualidad; el ejercicio de una nueva ciudadanía planetaria con actores sociales protagonistas, Estados que respondan a sus reivindicaciones y una clase política - partidos y gobiernos - al servicio de los movimientos sociales en acción; la construcción de una nueva lógica redistributiva y democrática en lo económico-financiero-productivo, tierras, deuda externa, así como en la comunicación, información, cultura y educación, áreas donde la horizontalidad y el derecho a su acceso por parte de todos serian la premisa innegociable.

"La política como arte de lo posible" deberá reajustar sus propios márgenes y destruir "imposibilidades" impuestas por intereses económicos o ideológicos del poder. Si hoy el no pago de la deuda externa del sur, aparece como "imposible" en la lectura dominante; en esta otra perspectiva el no pago es la única opción "realista" para la sobrevivencia de la humanidad y la sobrevivencia ecológica del planeta.

La viabilidad del "otro mundo posible" comenzó a ser plasmada en la misma recuperación de la autoconfianza del movimiento social; en su capacidad de convergencia y de consenso[9].

Nuestro pueblo ha ido buscando, encontrando, construyendo pactos de vida, también, a través de experiencias de economía solidaria.

Esta búsqueda está dada por la convergencia de múltiples experiencias que surgen del protagonismo de los pobres en el enfrentamiento de los más graves problemas, desequilibrios y conflictos que afectan a la sociedad contemporánea. En este sentido, la economía de solidaridad es un proceso multifacético en el que confluye una pluralidad de caminos por los que transitan experiencias e iniciativas sociales muy variadas, pero que comparten la racionalidad de la economía solidaria. Ellos son:

El camino de los pobres y excluidos, que buscan subsistir mediante iniciativas de economía informal y popular, que se constituyen como organizaciones económicas solidarias y de ayuda mutua, configurando una *economía popular solidaria*.

---

[9] Para más información sobre el Foro Mundial Social se puede ver: http://www.forumsocialmundial.org.br o http://latinoamericana.org/2002/textos/portugues/FerrariPort.htm

El camino de los trabajadores, que aspiran a mejorar sus condiciones sea a nivel del trabajo dependiente donde la solidaridad se manifiesta en sindicatos y gremios que incrementan su fuerza negociadora, sea a nivel del trabajo independiente donde la solidaridad valoriza la fuerza de trabajo a través de su organización autónoma y su gestión asociativa, configurando entre ambos niveles una *economía del trabajo solidario.*

El camino de la promoción social y de la solidaridad con los pobres, que se manifiesta en la creación de múltiples organizaciones, centros de servicios, grupos de apoyo sin fines de lucro y con objetivos sociales, que configuran una *economía solidaria de donaciones y servicios.*

El camino de la participación social, a nivel barrial, comunal y de vecindad comunitaria, que se expresa en asociaciones, clubes, centros sociales, iniciativas de abastecimiento, de salud, de capacitación, de trabajo barrial, de madres, de jóvenes, etc., que participan en la gestión de recursos locales disponibles, en la planificación de presupuestos y en la ejecución de planes de desarrollo comunales, todo lo cual configura *una economía local y comunal solidaria.*

El camino de la acción transformadora y del desarrollo alternativo, en que la solidaridad se expresa en grupos y asociaciones que buscan aportar al cambio social mediante iniciativas concretas en las que se experimentan nuevas formas de vivir, de relacionarse y de hacer las cosas; configurando una cierta perspectiva de *desarrollo alternativo solidario.*

El camino de las tecnologías apropiadas y del desarrollo local, que se propone rescatar formas tecnológicas antiguas y crear otras nuevas que puedan ser apropiadas por las comunidades locales, sea en el terreno de la construcción, de los cultivos y crianzas, de las energías limpias y renovables, de modo que contribuyen a configurar *tecnologías de economía solidaria.*

El camino del cooperativismo y la autogestión, que se constituyen como genuina economía de solidaridad en cuanto experimentan un proceso de renovación teórica y práctica que las lleva a recuperar su identidad original, superando las ineficiencias y distorsiones del burocratismo interno, del acomodarse a las lógicas del mercado capitalista. Con tal orientación, constituye una auténtica *economía cooperativa y autogestionada solidaria.*

El camino de la ecología y del desarrollo sustentable, que tomando conciencia de que los deterioros del medio ambiente son consecuencia de modos de producir, distribuir, consumir y acumular individualistas, competitivos y conflictivos, buscan formas ecológicas en el intercambio del hombre con la naturaleza que no dañen sino que respeten, protejan y recuperen el medio ambiente. Así se configura una *economía ecológica solidaria.*

El camino de la mujer y el de la familia que, en cuanto dan lugar a la formación de microemprendimientos de base familiar o basados en asociaciones con identidad de género, expresan solidaridad en sus modos de ser, de organizarse y de hacer economía. Podemos hablar de una *economía familiar* y de una *economía de género solidarias.*

El camino de los pueblos originarios, que en luchan por la subsistencia de sus comunidades mediante la recuperación o reafirmación de su identidad étnica y cultural, que se expresan en formas de trabajo que han sido siempre comunitarias y solidarias, constituyendo verdaderas *economías indígenas solidarias.*

Estas búsquedas de formas económicas distintas introducen consistentemente la solidaridad en la producción, la distribución, el consumo y la acumulación, determinando con ello una común racionalidad económica solidaria.

Algunas prácticas y experiencias de este tipo las encontramos en cooperativas sin fines lucrativos que practican el comercio justo y solidario; importan de los países del sur productos alimenticios y artesanales pagándoles un justo precio, substituyendo todas las

reglas del mercado por las de solidaridad. Asegura, así, un rendimiento digno a millones de agricultores y artesanos y estimula el desarrollo de la comunidad local en el respeto del medio ambiente. es el caso de la Cooperazione Terzo Mundo, Commercio Alternativo, Equomercato y Roba dell'Altro Mondo, por ejemplo. Distintas organizaciones de comercio solidario participan, actualmente, de una federación europea con el mismo fin - la European Fair Trade Association que congrega centrales de importación instaladas en Austria, Bélgica, Francia, Gran Bretaña, Alemania, Italia, Noruega, Holanda y Suiza.

Otra práctica que debe ser considerada es el financiamiento de proyectos solidarios y ecológicos efectuados por algunos bancos fundados con esa finalidad. El *Alternative Bank Schweiz*, tiene por objetivo contribuir con proyectos alternativos de carácter económico, ecológico, socio-político y cultural a través de la concesión y gestión de fondos y capital. El *Ökobank* defiende un uso responsable del dinero, absteniéndose de financiar la industria armamentista y nuclear, privilegiando el financiamiento a la investigación y el desarrollo de productos y de procesos ecológicos. El *Triodosbank* promueve el financiamiento de proyectos en el campo social. El *Banco Ético* especializado en la concesión de crédito a cooperativas y asociaciones. La importancia de esta iniciativa está en dar la posibilidad para las organizaciones y entidades del sector sin fines lucrativos de tener acceso al capital.

Otra forma de organización colectiva son los Sistemas Locales de Empleo y Comercio que surgieron en los años 80. La idea inicial y básica es permitir que vecinos de una misma comunidad puedan intercambiar mercaderías y servicios sin valerse de monedas. Con esto se permite que los productos y los servicios locales tengan preferencia y que las personas que poseen poco dinero puedan guardarlo para gastos en productos y servicios que no sean ofrecidos por la propia comunidad.

La Economía de Comunión es otra práctica solidaria que surgió en 1991 en Brasil. La propuesta establece un nuevo destino para los lucros: 1) consolidación de la empresa con justos salarios; 2) ayuda a los necesitados y creación de puestos de trabajo; 3) sustento a las estructuras aptas para formar hombres capaces de vivir la cultura de la solidaridad.

Otra práctica actualmente renovada es la autogestión de empresas por trabajadores. Los sindicatos toman la iniciativa de la autogestión cuando la empresa tiene graves problemas financieros. Las empresas, asumidas por los trabajadores, se vuelven su propiedad y pasan a ser cimentadas en la fuerza de los trabajadores-propietarios, en la inteligencia colectiva y en los principios de cooperación y solidaridad. En Brasil fue creada la Asociación Nacional de los Trabajadores en Empresas de Autogestión y Participación Accionaria – ANTEAG - que desarrolló una metodología apropiada a la conversión de empresas al régimen de autogestión o co-gestión.

El consumo crítico es una modalidad de consumo responsable, tratándose de elegir los productos teniendo en cuenta no sólo el precio y las cualidades sino también su historia y el comportamiento de las empresas que los ofrecen. Se apoya en el examen de los productos y de las empresas permitiendo al consumidor que sus elecciones se guíen por criterios conscientes, considerando los impactos de su producción y consumo bajo una perspectiva económica, ética y ecológica.

Ciertas organizaciones de marca surgieron con la finalidad de identificar al consumidor los productos de comercio solidario. Ese signo comercial permite al consumidor considerar su actitud de consumo como la posibilidad de un posicionamiento ético y solidario. Se espera que los consumidores reconozcan productos cuyos interlocutores están atentos a la defensa de los derechos humanos y a un desarrollo más armónico.

Las semillas de esta nueva sociedad están lanzadas en muchas organizaciones y actividades solidarias que proliferan por todo el mundo. Falta al conjunto de esas organizaciones y actividades una estrategia orgánica que articule a todas para hacer brotar un nuevo orden mundial solidario.

Juan Bosco Monroy Campero
avenida Rafael Escardó 176
Maranga, San Miguel
Lima
Perú
jbosco@uarm.edu.pe

El canon como pacto

Resumen
Los diversos "cristianismos originarios" fueron elaborando sus propias lecturas del hecho mesiánico. Las Escrituras del Nuevo Testamento terminaron por incluir varias de esas tradiciones (y desechar otras), y su interpretación ha recibido el influjo de las variadas interpretaciones. En este artículo brindamos algunos ejemplos de ello y señalamos algunas adecuaciones necesarias para un "pacto". Así, el canon bíblico, si no aparece explícitamente como un pacto, lo es *de facto*, ya que reúne en un esfuerzo de reconocimiento una pluralidad de tradiciones y establece posibilidades de lectura diversas, así como también fija límites.

Abstract
The diverse "original Christianities" worked out their own traditions, and, in some cases, they reached written forms –while others were prolonged through oral popular forms. The New Testament Scriptures included some of those written traditions (and despised others), and the oral also exercised their influx in the reading of the included. In that way it followed the path of the Hebrew Scriptures, which integrate a plurality of sources, not always coincident, but that, at the end of the day, form one text with normative value, even in its variations. That allows the existence of a plurality of theological trajectories within a same people, with a shared faith. This article brings some concrete example of the ample variations of traditions brought together as the signs of the "pacts" that included them. So, the biblical canon is in fact a Pact, even if it does not appear explicitly as such, because it brings together in a joint effort a plurality of traditions and establishes diverse reading possibilities, while also putting limits to them.

Reconocer la pluralidad

Ya en varias ocasiones *RIBLA* dedicó algunos números a mostrar la pluralidad de orígenes cristianos. Las diversas comunidades que reconocieron a Jesús como Mesías interpretaron esa afirmación de distintas maneras, según sus contextos y culturas, generando las diferentes tradiciones, las cuales, en algunos casos, alcanzaron formas escritas –y en otras se prolongaron en formas orales, populares. Esa diversidad de experiencias de fe, de relatos, de vivencias y entornos que hacían más o menos pertinentes las diversas maneras de elaborar, transmitir y recibir el mensaje cristiano generó una pluralidad de iglesias, que en algún momento debieron reconocerse mutuamente o no. Ese proceso no fue sin tensiones, y tampoco se cerró con los cánones que hoy mayormente aceptan las iglesias cristianas[1]. De hecho el proceso de formación del canon es lo suficientemente complejo como para mostrar la subsistencia de esas tensiones hasta el día de hoy.

En eso siguió el camino ya trazado por las escrituras hebreas, que incorporan una pluralidad de fuentes, no siempre coincidentes, pero que finalmente se reconocen en un texto agrupado que tiene valor normativo, incluso en sus variantes –lo que origina la posibilidad de distintas trayectorias teológicas dentro de un mismo pueblo, de una fe com-

[1] El plural es obligatorio. Si bien las iglesias cristianas hoy existentes aceptan un mismo canon neotestamentario, hay diferencias en el canon bíblico completo si miramos a la Iglesia Católica Romana, a las Iglesias de la Reforma protestante, a las iglesias ortodoxas, que tienen diferentes posturas, y a la Iglesia copta.

partida. Esas diferencias y tensiones entre las distintas variantes del cristianismo originario (las que resultaron canónicas y las que finalmente no) también se entremezclan, fuerza es decirlo, con cuestiones de poder eclesial, con descalificaciones del otro, con búsqueda de ortodoxias, con los modos de concebir la relación con la sociedad global, que en ese caso era el imperio romano. Debe considerarse que todo el proceso del surgimiento de la fe en Jesús como el Cristo y sus diversos procesamientos, hasta incluso las primeras delimitaciones canónicas, ocurrieron en el marco del Imperio romano, y que los distintos momentos no solo muestran una diversidades de comprensiones y explicitaciones de la fe, tanto en el contenido como en el modo, de los diversos grupos eclesiales, de sus prácticas litúrgicas y compromisos éticos, sino que también reflejan y se reflejan en las diversas aproximaciones y modos de entender la relación Iglesia, fe e Imperio.

Sin embargo esa diversidad, bien que produjo inocultables conflictos desde los primeros días, algunos de los cuales han quedado explícitos en las propias escrituras canónicas, es parte de la riqueza y amplitud que finalmente tuvo el pacto cristiano, así como una muestra de los límites que se impuso. Pues finalmente el canon neotestamentario, para circunscribir nuestra reflexión sólo al ámbito de las tradiciones que han nutrido el cristianismo hoy vigente, registró e incluyó una pluralidad de estos testimonios. De esa manera quedó conformado un particular "pacto" de inclusión (y exclusión).

Los relatos de la resurrección de Jesús

Vamos a tomar como ejemplo un dato central para la conformación del cristianismo: la resurrección de Jesús. Elegimos este ejemplo, no sólo porque es una de las más evidentes muestras de esta diversidad, sino que, además, no es un elemento accesorio sino central en la definición del "adentro" y del "afuera", ya que uno de los límites del canon es la afirmación de la resurrección del Cristo. No tiene cabida en el "pacto cristiano" quien la niegue, quien la vacíe en el docetismo, o quien derive de ella consecuencias que confundan los tiempos y relaciones humanas (al menos, según el entender mayoritario –por ejemplo, los que dicen que "la resurrección ya tuvo lugar" –2Tim 2,18).

En los textos canónicos tenemos cinco diferentes versiones de este acontecimiento fundante de la fe cristiana. La más antigua en alcanzar su forma escrita, que en algunos datos mostrará su "elaboración" como tradición, es la que nos brinda Pablo en su "primera carta a los Corintios". Por otro lado tenemos las de los evangelios. Incluso, en este caso, los tres que mayormente coinciden, los llamados sinópticos (Mc, Mt y Lc) muestran en estos párrafos algunas de sus mayores diferencias.

Los cinco relatos: sus diferencias

El testimonio de Pablo

Comencemos con la enumeración de las apariciones del Resucitado que Pablo incluye en su argumento de Primera Corintios, cap.15. El propósito paulino es el de afirmar la enseñanza de la resurrección frente a algunos que la niegan, sea la resurrección de Jesús o de los creyentes (1Cor 15,12-13). El relato sobre el que se basa Pablo es reconocido por él mismo como una tradición (1Cor 15,3). Es lo que recibió; sin embargo, esa "tradición" será puesta al servicio de otra "tradición", que lo incluye, de la que se ha vuelto principal vocero. Al incluir este relato en la carta, al tomar forma escrita, al ubicarla en el espacio argumental y retórico en el que lo hace, y frente al contexto eclesial en el que debate, este relato se muestra como una variante particular de expresión de la fe, lo que pasará a ser el me-

sianismo paulino. El sentido queda encuadrado de entrada en un marco doctrinal: Cristo murió por nuestros pecados. El hecho de la muerte y resurrección de Jesús es visto como un hecho salvífico universal, y será narrado en esa perspectiva. Pero, además, conlleva un argumento que hace a todo el contexto de la carta, que también significará la posibilidad de las apariciones de Jesús y la constitución misma de Pablo como apóstol. Es parte de su disputa por el reconocimiento de su ministerio, de su reclamo apostólico, en una apostolicidad diferente de la que postulan "los doce", por el lugar de las iglesias gentiles en el seno de un cristianismo, por entonces mayoritariamente de origen judaico.

Al comenzar su narrativa de las apariciones del resucitado, Pablo señala en primer lugar la aparición a Pedro (1Cor 12,5). Es decir que parte de la tradición apostólica establecida y la acepta como marco referencial, aunque desconoce (sea ya que no conoce o que no le interesa narrar) las apariciones ante las mujeres, que luego veremos en todos los otros relatos. Esa primera aparición a Pedro sólo será señalada tangencialmente por Lucas (Lc 24,34). Desde un punto de vista del análisis estructural del relato, esta aparición ante Pedro, el primero, y luego ante Pablo, el último, poniendo dos apariciones ante personas solas en los extremos, y luego otra en el medio (ante Santiago – v. 7), ayuda a comprender cómo el relato cumple múltiples propósitos: por un lado afirma los testimonios de la resurrección de Jesús, señala la multiplicidad de testigos, pero a la vez destaca algunos personajes que serán parte de la disputa entre poderes y versiones del cristianismo primitivo, con un fundamental papel en los conflictos internos de la Iglesia. Efectivamente, los tres son los protagonistas de la confrontación que se narra en Gal 2, y que define, para Pablo, la inclusión plena de las iglesias de le gentilidad

Luego, siguiendo con la enumeración, Pablo se refiere a una aparición ante "los doce". Esto implica otro problema, dado que "los doce" indica un proceso institucional, ya que, de aceptar literalmente la expresión, tendríamos que contar con la aparición a Judas junto con los demás (ya que en este caso señala el conjunto institucionalizado). Luego señala una aparición simultánea a "quinientos hermanos", dato que resulta difícil conciliar con otras tradiciones, más cuando señala que varios de ellos aún viven. Estas apariciones, como las que siguen, ante Santiago y luego ante "todos los apóstoles", suponen una "iglesia" que se convoca antes de Pentecostés (de hecho Pablo no conoce el evento de Pentecostés, o no le da importancia teológica, si no atenemos a sus cartas). Especial atención debe prestarse a la mención de que luego el resucitado se presenta "a todos los apóstoles". En la lógica del relato "todos los apóstoles" es distinto de "los doce", ya que éstos habían sido objeto de la segunda aparición. ¿Quiénes son incluidos en "todos los apóstoles"? De esta manera las apariciones del resucitado generan círculos de poder y prestigio diferenciados, pero que autoriza a otros apóstoles como tales, más allá del institucionalizado colegio de los doce. ¿Cómo aparece esta otra tradición, o es que Pablo enuncia así para generar una cierta legitimidad para otros círculos, para legitimar de esa manera el suyo propio? No es una cuestión menor, ya que cuando estos escritos alcanzan luego autoridad canónica, esto da lugar a una multiplicidad de interpretaciones, que las versiones "oficiales" de una iglesia unificada desde el principio encuentran difícil de explicar. Evidentemente aquí hay una eclesiología distinta, que está siendo modelada sobre los relatos de resurrección.

Ello queda plasmado con el verso de 1Cor 15,8, donde Pablo se incluye como un "extemporáneo" en la lista de las apariciones, dándole a su personal encuentro con Jesús la misma condición y jerarquía que las otras apariciones del resucitado. Demás está decir que esta aparición que resulta no sólo extemporánea sino dislocada (en camino de Damasco, si no atenemos al relato del libro de Hechos). Es decir, hay una aparición del resucitado en

territorio gentil, mientras que las otras tradiciones lo mantienen, como veremos, dentro de la tierra de Israel. El tema del lugar de las apariciones es parte de la disputa de legitimidad eclesial, como analizaremos más adelante. Al incluirse en la lista de los que vieron al Resucitado de alguna manera, Pablo le da una dimensión de historicidad que difiere de los otros relatos.

Esta afirmación de la resurrección significa la inauguración del tiempo mesiánico, y por lo tanto el fin del tiempo del imperio[2]. Eso le permite a Pablo visualizar este tiempo como un tiempo de espera activa, de una ética testimonial frente a la muerte proclamada por el imperio. No podemos desarrollar en extenso, aquí, este planteo[3], pero el capítulo que estamos tratando muestra que la experiencia y esperanza de la resurrección es lo que le permite diferenciarse de las prácticas imperiales y afrontar el riesgo de su confrontación (ver cómo este argumento se explicita en 1Cor 15,20-33). A partir de esa convicción teológica se elabora la visión diferenciada acerca de la ley, el lugar de gentiles y judíos, el sentido de la libertad y la justicia, y los demás ejes que hacen a la teología paulina, ejes que la diferenciarán de otras teologías y aproximaciones neotestamentarias.

Los seguidores galileos de Jesús: el relato de Mateo

El resucitado no quiere saber nada con Jerusalén. Esa parece ser la consigna de Mateo. Sus relatos de la resurrección ponen las apariciones siempre fuera del ámbito de Jerusalén y aun casi fuera de Judea. Jerusalén será el lugar de la mentira donde, a través del soborno y la influencia política, se crea una excusa para engañar a los judíos. Jesús no aparece en el lugar donde lo negaron y lo mataron, sino en los parajes donde la multitud se le acercó, admiró su doctrina, recibió las dones de la salud y el alimento, lo tuvo por profeta, creyó en él. Éstos que ya estaban dispuestos a la fe por haber visto su ministerio terreno, ellos allí son los que pueden y deben recibir el mensaje del resucitado.

El cap. 28 de Mateo muestra el perfil de este núcleo galileo de la naciente iglesia, con sus propias tradiciones. El Evangelio como conjunto refleja las tensiones y esfuerzos por dar lugar a la tradición popular aldeana junto a la construcción más articulada de la iglesia "apostólica", ese pacto donde se unen "cosas nuevas y cosas viejas" (Mt 13,52). En otra parte hemos ya mostrado esta tensión[4], que se refleja en el paralelismo entre la autoridad apostólica centrada en Pedro (Mt 16,17-20) y la misma autoridad conferida a la asamblea popular (Mt 18,15-20), relato que luego continúa mostrando la incomprensión de Pedro (v. 21). Estos dos textos, cuya curiosidad compartida es que son los únicos textos en los evangelios que usan la palabra *ekklesia*, muestran la coexistencia de una tradición afincada en los espacios rurales, donde la sinagoga aldeana sigue siendo el centro de la vida comunitaria, donde se expresan aquellos primitivos seguidores de Jesús, pugnando por su reconocimiento ante la iglesia petrina. La vigencia de esta organización comunitaria local, más horizontal, contrasta con la naciente construcción jerarquizada, urbana, que les viene de un nuevo núcleo apostólico. Por otro lado, está también la presión del otro componente ideológico que se expande por la región, el (también incipiente) rabinismo formativo de

---

2 Esto ha sido extensamente desarrollado por G. Agamben, *El tiempo que resta - Comentario a la carta de Pablo a los Romanos*, Editorial Trotta, 2005.

3 Esto ha sido expuesto extensamente por varios autores, como el ya citado G. Agamben, J. Taubes, *La teología política de San Pablo* (Trotta, 2007) y mi propia tesis: *No como los otros que no tienen esperanza* (Buenos Aires, ISEDET, 1988, revisada y actualizada, 2007).

4 Ver mi artículo: "¿Sinagogas aldeanas cristianas?", en *El hilo de Ariadna - Del Tardoantiguo al Medioevo*, Hugo Zurutuza, H. Botalla y F. Bertelloni (editores), Rosario, Homo Sapiens, 1996.

Jamnia. Frente a este último, que cuenta en cierta medida con el aval del Imperio, los diversos grupos cristianos ofrecen un frente común que, sin embargo, no erosiona ni oculta totalmente su propia diversidad interna.

Justamente el relato de la aparición del resucitado es un punto nodal que refleja esta tensión. La aparición a las mujeres que van a la tumba a "contemplar" -no aparece la idea del cuidado del cadáver con ungüentos- culmina con el mensaje que les da el ángel, para que indiquen a los discípulos que vayan a Galilea para encontrar allí al Jesús resucitado. Este se les aparece no ya junto a la tumba sino en camino a Galilea, marcando la distancia de la ciudad de Jerusalén. El mensaje de que el lugar de encuentro será Galilea aparece ahora en boca de Jesús, en su aparición ante ellas. La instrucción del ángel es reafirmada; la doble recomendación es clara: el resucitado aparecerá en Galilea, no en Jerusalén ni sus alrededores.

El relato de las apariciones se ve interrumpido por el tema del informe de la guardia (Mt 28,11-15), que permite argumentar sobre el frente judío. La negación de la resurrección y de las apariciones es el resultado de un informe amañado, de una confabulación entre las autoridades judías y los representantes del Imperio. Sin embargo el texto introduce la idea de que los guardias de la tumba (ausentes en cualquiera de las otras narrativas) resultan a la postre también testigos de los eventos de la mañana del domingo, aunque lo nieguen. Jerusalén es el centro de la corrupción, donde surge la mentira, y no el lugar desde donde irradia el mensaje de resurrección y misión.

Por ello, la afirmación identitaria más importante se brinda en Galilea. Los once deben trasladarse nuevamente a su lugar de origen. Será en el Monte de Galilea, lugar de la primera predicación de este evangelio, donde encontrarán a Jesús. El lugar donde recibirán el mandato de la misión universal será el mismo espacio de sus primeras experiencias misioneras, limitadas a su propia región (Mt 10,5-8). Sin embargo, el estigma de la duda marca este encuentro de los discípulos con el resucitado. La misma confianza de los discípulos es puesta en entredicho, justo en el lugar donde el pueblo ha reconocido la autoridad de Jesús (Mt 7,29). No hay, contra otras tradiciones, el intento de Jesús de despejar las dudas mediante la demostración de las marcas de la cruz, con una señal o con las pruebas de su corporeidad como ocurre en los otros evangelios. Su autoridad alcanza, y eso es lo que se afirma: "toda autoridad me es dada" (Mt 28,18). La autoridad es exclusiva de Jesús y ninguno de sus discípulos es envestido de una porción diferenciada de ella. A partir de allí viene el mandato de predicar y enseñar, de bautizar por el nombre de Dios Padre, del Hijo, del Espíritu. Allí se expresa el envío y la promesa de la compañía permanente de Jesús. No hay necesidad de volver a Jerusalén, no hay promesa de otro guía, no se necesita otra experiencia, no hay lugar para Pentecostés.

El reclamo de la iglesia jerosolimitana

La versión contraria nos viene en el evangelio de Lucas, cap.24. Allí las apariciones del resucitado ocurren exclusivamente en Judea y Jerusalén. Tras guardar el sábado, "de acuerdo a la ley" las mujeres llevan los ungüentos balsámicos para el cuerpo de Jesús. En este caso son dos los ángeles que se les aparecen, que les recitan lo que podría ser ya un claro modelo credal (Lc 24,7). Galilea es solamente el lugar del recuerdo (Lc 24,6: "recordad que dijo en Galilea") y Jerusalén el lugar del presente. Es a la ciudad capital que vuelven estas mujeres para anunciarle a "los once y los demás", bien que no son creídas. Sin embargo Pedro va al sepulcro y sale maravillado, aunque no se relata que tenga una visión del resucitado.

Luego viene el episodio de los viajeros de Emaús, manteniéndonos dentro del radio de Judea, en las cercanías de Jerusalén. Los hechos destacados que señalan los discípulos viajeros (nótese que el concepto de discípulo es extenso, mientras no lo será el de apóstol) ocurrieron "en Jerusalén" (Lc 24,18). Cuando, tras esta nueva aparición que contiene además el dato de la instrucción (Lc 24,27) ellos vuelven a Jerusalén (v.33) para encontrarse con los "once y otros que están con ellos", se encuentran con que también Pedro ha tenido una aparición del Señor, que el autor del evangelio no narra ni ubica en tiempo/espacio. Notemos que las apariciones son todas vespertinas.

En ese momento hay una nueva aparición, colectiva, donde, para confirmarlos frente a sus dudas, se produce una doble prueba: la de la mostración de las marcas de la cruz y la comida. Luego sigue nuevamente una instrucción (que en el libro de los Hechos se extenderá por cuarenta días en Jerusalén) que se resume en un mandato misionero, también expresado en un lenguaje formalizado, que debe arrancar, precisamente, desde la ciudad de Jerusalén (Lc 24,47). Luego de la breve incursión por Betania, aún en territorio de Judea, donde se produce la "ascensión" (dato exclusivo de Lucas) los discípulos vuelven a Jerusalén donde deben esperar una nueva señal, un poder renovado, otra experiencia de la fe, que se dará en Pentecostés.

Galilea está totalmente fuera del horizonte lucano. Tanto es así que el envío del resucitado al comienzo del libro de los Hechos salta expresamente Galilea, al enumerar Judea, Samaria y luego pasar directamente al mundo gentil como lugar del testimonio (Hch 1,8). La actividad de los primeros capítulos se concentra en Jerusalén y Judea. Luego, al ir relatando precisamente como se da esa extensión seguirá ese itinerario: Jerusalén, Judea, Samaria, y luego pasa a la historia de Pablo, donde se muestran comunidades cristianas en Damasco, y de allí a Antioquía, para culminar el relato en Roma. Las apariciones del resucitado primero, y luego la experiencia de Pentecostés (otro evento exclusivo del relato lucano) generan un modelo eclesial centralizado, con énfasis urbano, con una institucionalización que se remarca con la reunión de Jerusalén (Hch 15) donde aparece el poder de la autoridad "conciliar" en la ciudad sede, por el momento, del poder eclesial. Los discípulos son reconocidos como galileos, pero nunca se menciona que vuelvan allí. No hay evangelización en Galilea. Sin embargo, en un versículo, casi como al pasar, se reconoce la existencia de las iglesias galilaicas (Hch 9,31). ¿Cómo llegó la noticia de la resurrección a Galilea, cómo se formaron esas iglesias? A "Lucas" no le interesa ese dato, ni darlo a conocer, no son parte de su proyecto eclesial "apostólico". Sin embargo, casi al pasar, como quien no quiere la cosa, reconoce la existencia de estas iglesias, y de alguna manera su vínculo con el conjunto de los que se reúnen en torno de la fe en el mesías Jesús. El pacto de mutuo reconocimiento, pese a las diferencias que he insinuado.

Juan 20-21: identidad y acuerdo

El relato joanino sobre la resurrección de Jesús y sus apariciones es el único que se expresa en dos capítulos. Si bien su extensión conjunta es apenas mayor que la del relato lucano, es necesario reconocer que cada uno de esos capítulos representa un momento distinto, tanto en la composición redaccional como en la teología y la situación eclesiológica de la comunidad que los origina.

El cap. 20 refleja la identidad del relato joanino. Allí se expresa lo que R. Brown ha llamado "la comunidad del discípulo amado". Serán justamente el discípulo amado y María Magdalena los protagonistas fundamentales de las primeras noticias sobre la resurrección, los dos primeros en acceder a la fe en el resucitado. El personaje emblemático de la

segunda parte del Evangelio, el discípulo amado, llega a la fe ante la sola evidencia de la tumba vacía (Jn 20,8), incluso antes de encontrarse con el resucitado. Pedro, que lo acompaña, no pasa la misma prueba, y se explicita que no habían entendido la Escritura. La Magdalena será entonces la primera en ver al resucitado, y de recibir su mensaje, siendo enviada, también en este caso, a dar la nueva a los otros.

También en este relato la sede del encuentro es Jerusalén. Los discípulos, en este caso diez, ya que faltan Judas y Tomás, se encuentran encerrados por temor a los judíos. El escenario se monta desde otra lectura. Es el crepúsculo y el resucitado aparece misteriosamente en medio de ellos. Pero a la vez que puede penetrar en la habitación que tiene la puerta trancada, exhibe las marcas de la crucifixión. En ese breve encuentro se produce, además, la efusión del Espíritu, en una pneumatología completamente distinta de la lucana.

El relato se retoma una semana después, con los once (ahora se agrega Tomás). Tomás no confía en la palabra de los otros diez, como ellos no le creyeron a la Magdalena y se resiste por no haber podido compartir con los demás la visión. Ese privilegio del encuentro con el resucitado, que nuevamente aparece mostrando las marcas de la cruz, no será tal según el colofón del episodio: la bienaventuranza es para los que creen sin ver (Jn 20,29). Este es el mensaje que caracterizará este Evangelio: la invitación a una confianza que crea el vínculo comunitario (ver 1Jn 1,1-4). O sea que acá no aparece un lugar destacado para Pedro, no hay una visión institucionalizada del apostolado, aunque sí se verifica que los encuentros del resucitado con los suyos ocurren en territorio de Judea, en Jerusalén. Estas, y otras diferencias que no podemos enumerar en detalle, marcan una concepción diferenciada con la cristología - y por ende de una concepción distinta de la comunidad de fe - dominante en los otros textos.

Pero esta definición de una eclesiología diferente (de hecho la palabra *ekklesia* solo aparecerá en la tercera carta de Juan, el escrito más tardío de esa tradición) necesita de alguna manera compatibilizarse con las otras expresiones cristianas. La presión externa, marcada por el conflicto con las autoridades judías (ver Jn 9,22), y una creciente situación de desavenencias internas, que se pueden apreciar con mayor claridad en las cartas, obliga a considerar de qué manera esta particular expresión de la fe puede acercarse a los otros grupos cristianos. De esa manera se explica el cap.21, a todas luces un *excursus* redaccional que se agrega al final del texto originario, que encuentra un final lógico en Jn 20,30-31. Aquí ya desaparece la afirmación de la propia teología para dar lugar a expresiones que acerquen la comunidad joanina a las otras concepciones eclesiales. Muestra, además de un difícil acuerdo teológico, un reconocimiento de la pluralidad de identidades que están en juego.

Este capítulo agregado es un "pacto" con algunas de las otras expresiones del naciente movimiento de Jesús. Así, la nueva aparición del resucitado en el cap.21 va a reconocer la presencia del resucitado en Galilea, va a remarcar esa presencia con una nueva señal (la pesca milagrosa), va a ubicar en ese contexto una comida con características eucarísticas, y va a reivindicar el particular lugar de Pedro en la construcción eclesial. Todos estos elementos de alguna manera juegan a favor de una inclusión de las otras tradiciones, bien que reacomodadas al particular de lenguaje joanino, y manteniendo el lugar protagónico del discípulo amado. La afirmación Jn 21,24-25 va a tener justamente la función de reafirmar esto: aceptamos los reclamos de la otras instancias eclesiales y sus historias, ya que ninguna puede agotar la totalidad de los hechos de Jesús, admitimos las presencias del resucitado en medio de ellas, según lo proclaman las comunidades de Galilea, le reconocemos su particular lugar a Pedro en los círculos que lo reivindican como cabeza y pastor, pero afir-

mamos la veracidad de nuestro testimonio, su propio lugar en la multiplicidad de los testimonios posibles.

La tumba vacía: el relato marcano

Como es bien sabido y aceptado por la mayoría de los estudiosos de la Biblia, el relato marcano de la resurrección no contiene apariciones del resucitado. En escasos ocho versos (Mc 16,1-8) relata que tres mujeres, María de Magdala, María la (¿madre? ¿hermana? ¿esposa? ¿hija?) de Jacobo y Salomé, realizan el primer día de la semana, al salir el sol, una visita al sepulcro. Ellas ven la piedra de la entrada del sepulcro corrida, y un varón de blancas vestiduras que les indica que el crucificado ha resucitado, que ya no está allí, y que le comuniquen a los discípulos y a Pedro que deben ir a verlo en Galilea (notar a la vez el orden que antepone a los discípulos como conjunto, pero que también destaca a Pedro por la mención explícita de su nombre). Sin embargo, presas del miedo, ellas no lo hacen. Allí termina la versión original del texto marcano.

Esto resultó a todas luces insuficiente para quienes recibieron y fueron difundiendo en diferentes momentos el texto del evangelio, de manera que se sintieron con la libertad (y casi diría con el encargo) de "completar" este testimonio, para que pudiera equipararse con los otros relatos y formar parte del acuerdo necesario de afirmación de la resurrección de Cristo. El solo enunciado de que la tumba estaba vacía no parecía suficiente y dejaba el asunto demasiado abierto. Para suplir esa falta recurrieron a una pluralidad de tradiciones. Así como el evangelio de Juan incluye el cap. 21 para "sellar las paces" con las otras versiones cristianas, también los revisores del escrito de Marcos aprovechan la ocasión para editar un texto complementario sobre la resurrección, y así admitir otras lecturas y tendencias. Ello queda plasmado en las posibles fuentes del primer final, llamado "final breve" (Mc 16,9-10 en una versión) y del segundo más extenso (v. 9-20 en las otras). Si bien aquí no podemos realizar el estudio detallado de estos finales, podemos si anotar algunos puntos salientes que hacen a nuestro tema. Un análisis, aunque sea somero de estas *addenda* mostrará la existencia de fuentes y tradiciones diferentes, con sus diversos énfasis, que incorporaron los redactores. Contra algunos comentaristas que creen que el Evangelio fue completado tempranamente, aun antes que fuera conocido por los otros sinópticos, parto de la convicción de que estos finales son posteriores a aquellos, ya que si no, no se explica como tenemos manuscritos de varios siglos posteriores que aún conservan el final en el v. 8.

Uno de estos finales, el más breve, donde aparece el énfasis petrino, se limita a señalar que las mujeres luego que se alejaron del sepulcro cumplieron su encargo comunicando el dato de la tumba vacía a quienes rodeaban a Pedro. Sin embargo, no hay en términos estrictos, un relato de la aparición del resucitado. El siguiente y final versículo se limita a señalar que "el mismo Jesús envió" a proclamar el santo e indestructible mensaje de la salvación eterna, mostrando así que ya estamos en plena etapa de la fijación formular. De todas maneras queda claro que esta tradición mantiene el énfasis en el centro eclesial petrino.

El otro final, el llamado "final largo", se nutre de varias fuentes. En un primer momento muestra a Jesús apareciéndose ante la Magdalena, caracterizada ya según la tradición de los "siete demonios", que encontraremos también en Lucas (Lc 8,2). Ella es enviada a comunicar a los discípulos acerca de su resurrección – en eso semejándose a Juan. Ellos no le creyeron, mostrando el tema de la duda, que también encontramos en los otros relatos, con excepción del paulino. Luego aparece ante dos viajeros en la región, lo que muestra el embrión del relato de los viajeros de Emaús (Lc 24,13-35). Luego se narra la apa-

rición ante los once, que estaban a la mesa, algo que combina datos de Lucas, y los reprende por dudar, lo que indica otra tradición independiente. Aquí se elude el tema de la localización, cuya lectura dependerá, en todo caso, del anuncio de Jesús a las mujeres (Galilea), aunque la mención de la mesa pareciera ser más indicativa de Jerusalén. Luego aparece un envío que se asemeja al del final del evangelio de Mateo, aunque incluye un poder de realizar portentos, que no figura en los sinópticos. Luego aparece el relato de la ascensión, que es una exclusividad lucana, y el comienzo de la misión, nuevamente más afirmada en los milagros que aparecen como signos que corroboran la predicación. En todo esto no ha aparecido la prioridad petrina que se vio en el final breve. Como es posible ver, aquí han confluido diversas corrientes, probablemente más afines a una pluralidad de fuentes orales y populares que a las tradiciones más ortodoxas.

Esta pluralidad de tradiciones combinadas, algunas de ellas tendencialmente confrontadas, y que se dan en un momento post-redaccional, nos serviría para ver un proceso de acercamiento casi ecléctico, que es a la vez tanto un reconocimiento de la diversidad como un esfuerzo de combinación, todo a fin de afirmar el dato central de las apariciones del resucitado. En la lectura que estamos haciendo en este artículo ello marcaría un momento de búsqueda de acuerdo, que trata de mostrar que este primer evangelio en ser escrito necesita agregar un nuevo final que incorpore las tradiciones de los otros, que mencionan las apariciones de Jesús levantado de los muertos. Podríamos decir, como se dijo del cap.21 de Juan, que estas *addenda* son testigos indirectos de la construcción de este compromiso común de reconocerse en la misma fe.

Uno y plural: el pacto canónico

Como vemos, estos relatos no sólo son diferentes, sino que esas diferencias son inocultables, en algunos casos casi antagónicas. Lugares y tiempos, testigos y testimonios, circunstancias y consecuencias difieren ampliamente de uno a otro relato, de tal manera que es más fácil clasificar las diferencias que encontrar las coincidencias. No sólo diferencias en los relatos, sino también en las teologías, eclesiologías y comunidades que los sustentan. Casi el único punto de contacto es la afirmación de la resurrección de Jesús y sus apariciones (con la excepción de Marcos, ya que esto último es parte de un agregado, que resulta canónico, y casi diría que necesario para su canonicidad).

Así como ejemplificamos con los textos de resurrección, que por su paralelismo facilitan la comparación, se podría mostrar estas mismas tensiones de relatos y trayectorias en otros textos, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. Sin embargo, muchos encontraron su lugar en el canon, sin ocultar las divergencias, sin crear un nuevo relato canónico homogeneizador. Con lo cual lo canónico resultó la diversidad, la amplitud de opciones que permite la misma pluralidad de los testimonios. Los esfuerzos conciliadores (como lo pretenden ciertas "armonías" de los evangelios) son los que desconocen el canon, son los que quieren sustituir el pacto por una uniformación esterilizadora. El fundamentalismo, con su lectura reduccionista y positivista de "la verdad" se encuentra en figurillas frente a esta diversidad, y se ve obligado a abandonar sus lecturas literalistas y buscar alguna interpretación conciliadora. Nada más lejos que el propio sentido del canon (los cánones): el canon (más allá de la voluntad de quienes fueron tomando las decisiones que luego lo fijaron) dejó abiertas las cuestiones que hacen a esta pluralidad, a esta mutua irreductibilidad de sus textos.

Por cierto, esto no significa que no se dan hegemonías. Algunas inclusiones fueron posibles porque, al momento de la formación del canon, las comunidades que representaban habían sido subalternizadas, y sus textos ya no representaban un peligro de "herejía", aunque sí algunas de las interpretaciones de los mismos, lo que generaron no poca polémica. El último escrito neotestamentario (en cuanto al tiempo de su composición), muestra como la polémica se extendía a la hermenéutica de los textos, con la primera referencia interna de la literatura cristiana a la autoridad de algunos de sus textos, en este caso las cartas de Pablo (2Pe 3,15-16). Por otro lado la historia del influjo, y la propia historia eclesiástica intentó una y otra vez reducir esta diversidad canónica a través del magisterio doctrinal, del magisterio académico o de la interpretación dogmática. Así, el pacto canónico es violado cuando una autoridad se erige como guardadora del canon más allá de la propia amplitud canónica.

Como todo acuerdo, también fijó los límites excluyentes; varios escritos quedaron afuera, y ciertamente algunas corrientes eclesiásticas fueron desconocidas en el seno de lo que pasó a ser la iglesia "canónica". Todo pacto es, a la vez que un esfuerzo de mutuo reconocimiento y unión, una fijación de límites y una declaración de exclusiones. Pablo, Juan o el mismo Jesús pronuncian sus anatemas. Pero el eje de este pacto es el tema de la resurrección, la afirmación de la vida, en el marco de un Imperio que sembraba muerte. Y si bien los textos reflejan actitudes más cerradas y otras más complacientes hacia el Imperio, la afirmación de que Jesús es el Señor, ese Jesús resucitado, y no el emperador o ninguna otra criatura que quiera hacerse de su poder, marca los límites de este pacto. Un pacto que, más allá de sus límites, se construye como pacto de vida.

Néstor O. Míguez
Camacuá 282
1406 Buenos Aires
Argentina
miguez@isedet.edu.ar

Liberación y alianza
El lugar narrativo de la alianza del Sinaí (Éxodo 19-24)

Resumen
El presente artículo tiene por objetivo mostrar cómo la alianza del Sinaí (Éxodo 19-24) aparece embebida en el proyecto de salvación de Yahvé con Israel. Esta alianza es así una continuación del proceso de liberación de Egipto y a su vez imprime en Israel su identidad como pueblo de Dios. Metodológicamente hacemos una lectura del texto en su forma final y nos centramos más en los aspectos narrativos que los "histórico-críticos"[1]. Articulamos este trabajo en los siguientes puntos. Primero hacemos una breve descripción de la etimología del término *berit* y el contexto de los pactos en el antiguo cercano oriente. Luego, en un segundo punto analizamos los pactos entre la divinidad y distintos seres humanos en el libro del Génesis. En tercer lugar hacemos un análisis del pacto con Israel en Éxodo 19-24 y nos preguntamos por su lugar narrativo y su sentido teológico.

Abstract
The present article intents to show how the salvation's project of Yahvé with Israel permeates the Sinai's covenant (Exodus 19-24). This covenant is then a follow-up of the liberation's process from Egypt and, at the same time, stamps in Israel its identity as God's people. Methodologically, we read the text in its final form and focus more in the narratives aspects than in the "historical-critical" ones. We organize this paper in the following points: First, we briefly describe the etymology of the term berit and the context of the covenant in the Ancient Near East. Then, in a second point, we analyze the covenant between the divinity and different human beings in the book of Genesis. Third, we examine the covenant with Israel in Exodus 19-24, asking about its narrative place and its theological sense.

I. Tratados: etimologia y el contexto del antiguo cercano oriente

El principal término hebreo utilizado es *berit*. Su etimología es largamente discutida. Martin Noth la vincula con la palabra acádica *birit* "entre"[2]. Ernst Kutsch sugiere que pro-

---

[1] En relación a esto último, la discusión principal ronda sobre si se trata principalmente de un proceso interno de la comunidad israelita post-exílica reunida alrededor del templo (esta es la propuesta de J. P. Weinberg, *The Citizen-Temple Community* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992 [JSOTS, 151], originalmente publicado en 1976) o si más bien el elemento decisivo que da impulso a la formación final del pentateuco es la autorización del imperio persa. Esta es la hipótesis propuesta por Frei, "Zentralgewalt und Achämenidenreich", en Frei-Koch *Reichsidee und Reichsorrganization im Perserreich* (Göttingen: Feiburg Schweiz, 1996, la primera edición es de 1984) p.7-43. Esta última es seguida por Eberhard Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch* (Berlín: Walter de Gruyter, 1990 [Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft/BZAW, 189]), p.333-360, especialmente p. 345ss; Rainer Albertz, *A History of Israelite Religión in the Old Testament Period*, vol.2 (London: SCM Press, 1994) p.464-470; y Frank Crüssemann, "O pentateuco - Uma torá - Prolegômenos à interpretação de sua forma final", en Albert de Pury (editor), *O pentateuco em questão* (Petrópolis: Vozez, 1996), p.273-295, particularmente, p.284ss). El elemento político esencial en esta última postura es el interés desde el imperio persa por la limitación de las controversias internas, la exclusión de elementos anti-persas y garantizar la lealtad a su reinado (cf. Rainer Albertz, *A History of Israelite Religión in the Old Testament Period*, p.468). La torá sería así una obra "a-profética y a-escatológica. Tal vez inclusive animada de una tendencia anti-escatológica." (Frank Crüssemann, "O pentateuco - Uma torá - Prolegômenos à interpretação de sua forma final", p. 298.

[2] Cf. Martin Noth, "Old Testament Covenant-Making in the Light of a Text from Mari", en *The Laws in the Pentateuch and Others Essays* (Edinburgh/London: Oliver & Boyd, 1996, p. 112).

cede de la raíz *brh* II que en acádico aparece con el significado de "ver", "contemplar" y en 1Sam 17,8 presenta el significado de "ver", "designar (para una determinada tarea)"[3]. Weinfeld, en cambio, la relaciona con la raíz acádica *biritu*, "encadenar", "cerrar" y sugiere que el significado original de *berit* "no es 'convenio o acuerdo entre dos partes', como se argumenta comúnmente; *berit* implica primero y principalmente la noción de 'imposición', 'responsabilidad' o 'obligación'..."[4]. Así el concepto de *berit*, según M. Weinfeld, está principalmente ligado a una responsabilidad que una de las partes asume (o es obligada a asumir) en relación a otro. El rito de Gn 15,9-18 muestra, a través de su sentido auto-imprecatorio, la obligación que Yahvé asume sobre sí mismo[5]. Sin embargo, el uso de *berit* es más amplio que lo sugerido por Weinfeld. Se usa tanto para indicar un tratado donde sólo una de las partes toma un rol activo, como es el caso del ejemplo recién mencionado, pero también cuando ambas partes asumen responsabilidades, como es el caso de Ex 19-24. Así *berit* se utiliza tanto para señalar un pacto, un tratado unilateral como uno bilateral[6].

Los pactos o tratados están extensamente documentados en el contexto del antiguo cercano oriente. Alcanzan un período de casi dos milenios, siendo los más estudiados los pactos hititas del segundo milenio y los asirios del primero. En el primer caso se han distinguido pactos o tratados entre pares y entre un soberano y su(s) vasallo(s). En el primer caso, uno de los más conocidos es el que realizan Hattusilis III y Ramsés II hacia el 1280 aC. Este pacto, originado después de la batalla de Qades del Orontes, ha sido preservado tanto en hitita[7] como en egipcio[8]. "Las cláusulas son recíprocas. Se reconoce sin duda una frontera mutua; se renuncia a guerras futuras, se hace un pacto de mutua defensa, y se regulan la extradición y el tratamiento de refugiados. El tratado, escrito en una tableta de plata, como señala el mismo texto, se interpreta repetidas veces como 'buena hermandad' y 'buena paz'"[9].

Los pactos entre un soberano y sus vasallos han sido extensamente estudiados y repercutieron fuertemente en la comprensión de los pactos en el Antiguo Testamento. G. E. Mendenhall fue quien, en un crucial artículo[10], introdujo al estudio de los tratados bíblicos la investigación que se estaba haciendo sobre los pactos hititas. Él sigue básicamente la estructura provista por Koreŝec[11], según el cual los pactos hititas están constituidos por siete elementos:

- preámbulo,
- prólogo histórico,
- estipulaciones,
- provisión para ser depositada en el templo,
- lectura pública periódica,

---

3 "'Berit' Compromiso, obligación", en Ernst Jenni y Claus Westermann, *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento* (Madrid: Cristiandad, 1978), p. 493.

4 "Berit", en Johannes G. Botterweck y Helmer Ringgren (editores), *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol.2 (p. 255).

5 Un rito similar aparece mencionado en Jr 34,8. Pero más interesante es notar que el rompimiento del pacto sellado pasando por un animal partido al medio es lo que condenó, según ese texto, a Israel al exilio. En Gn 15, Yhwh sella con un pacto similar a aquel, la promesa de la tierra a Abrahán y sus descendientes.

6 Cf. Alberto Soggin, *Israele in epoca biblica* (Torino: Claudiana, 2000), p.61-76, particularmente p. 61-65.

7 Ver James Pritchard (editor), *The Ancient near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (Princeton: Princeton University, 1955), p. 201-203.

8 Ver James Pritchard (editor), *The Ancient near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, p.1 99-201.

9 J. Severino Croatto, *Las culturas del antiguo próximo oriente - Desde los orígenes hasta la conquista de Jerusalén* (Buenos Aires: ISEDET, Publicaciones Educab, 1994), p. 139.

10 G. E. Mendenhall, "Covenant Forms in Israelite Tradition", en *Biblical Archaeologist*, vol.17/3 (1954).

11 *Hethitische Staatsverträge - Ein Bertrag zur ihrer juristischen Wertung* (Leipzig: Weicher, 1931).

- lista de dioses como testigos,
- fórmulas de maldiciones y bendiciones.

A estos siete elementos de los tratados hititas Mendenhall incorpora otros tres, según él deducibles del contexto más amplio del Mediterráneo:

- el juramento formal de parte del vasallo,
- una ceremonia solemne,
- un procedimiento a seguir en caso de ruptura de la alianza[12].

Los pactos asirios conservan en general una estructura similar a los hititas. Michael Barré propone las siguientes partes:

- preámbulo,
- partes contrayentes,
- estipulaciones,
- apelación a los dioses como testigos,
- maldiciones invocados sobre la parte inferior si viola el acuerdo[13].

El tratado de Esarhadón con nueve príncipes medos en mayo del 672 es un buen ejemplo de este tipo de pactos. Éste consta de 670 líneas y su objetivo central es asegurar que estos príncipes acepten a Asurbanipal como sucesor del trono. En las líneas 62-72 se lee:

> "(juráis) que protegeréis a Asurbanipal, el príncipe heredero, a quien Esarhadón, rey de Asiria, os designó para vosotros (y del cual) os habló, y respecto del cual impuso sobre vosotros firmemente el tratado; que no pecaréis contra él; que no llevaréis vuestra mano contra él con malos designios que no os rebelaréis (ni) haréis nada no bueno ni impropio. No lo echaréis de la realeza de Asiria ayudando a alguno de sus hermanos, mayor o menor, a ocupar el trono de Asiria en su lugar. No pondréis sobre vosotros a ningún (otro) rey o señor, ni juraréis juramento alguno a ningún (otro) rey o Señor"[14].

En los ejemplos mencionados, que son una muestra minúscula de los cientos de tratados preservados, aparecen tres elementos importantes. Primero, quienes realizan pactos son personas y el rol de los dioses es de testigos y en algunos casos como ejecutores de las maldiciones ante la ruptura del tratado. Segundo, de las personas que aparecen en los tratados conservados, al menos uno es un rey.[15] Tercero, el tratado implica exigencias mutuas (como es en el caso citado primero) o una parte impone condiciones a la otra. Lo cual no implica que necesariamente sea la parte más fuerte sobre la más débil. De hecho existen tratados donde un rey obsequia a su siervo una porción de tierra en recompensa por su solicitud. Este es el caso de la donación de Ashurbanipal a su siervo: "[Baltaya]..., cuyo corazón está totalmente para su maestro, permaneció ante mí con fidelidad, caminó en perfección en mi palacio,... y mantuvo la carga de mi reinado (*issur massarti*)... Yo tomé conocimiento de su nobleza y (por lo tanto) decreto su regalo"[16].

En la Biblia Hebrea tenemos enunciadas un sinnúmero de alianzas. Existen alianzas entre dos personas como es el caso de la alianza entre Abrahán y Abimelek para sellar la

---

12 Cf. "Covenant Forms in Israelite Tradition", p. 58-61.

13 Michael Barré, "Treaties in the ANE", en David Freedman (editor), *The Anchor Bible Dictionary* (New York, Doubleday, 1997).

14 J. Severino Croatto, *Las culturas del antiguo próximo oriente - Desde los orígenes hasta la conquista de Jerusalén*, p. 209.

15 Lo que no significa que los acuerdos existan solamente entre la realeza sino que son los que han sido preservados.

16 M. Weinfeld, "*berit*", p. 271. Otro caso es la herencia que Jattushilish III hace a favor de su esposa e hijo; cf. M. Weinfeld, "The Covenant of Grant", en *JAOS*, vol.90 (1970), p. 190.

propiedad de un pozo de agua (Gn 21,22-32); entre Isaac y Abimelek de no agresión (Gn 26,26-32), entre David y Abner para sellar el apoyo de éste a aquel (2Sm 3,12-21), entre los gabonitas y los israelitas (Js 9,3-16). Como se infiere de este último pacto, Yahvé aparece como testigo[17], igual es el caso de Jr 34,18. Sin embargo un elemento novedoso en la Biblia Hebrea es que Dios no sólo aparece como testigo de la alianza entre seres humanos sino que Yahvé mismo aparece como parte de la alianza. Este es el caso de la alianza de Yahvé con Noé (Gn 9), con Abrahán (Gn 15 y 17), con Israel (Ex 19-24), con Moisés (Ex 34).

II. Dios y la humanidad

a. La alianza de Dios con Noé (Génesis 9)

Desde el punto de vista narrativo, la primera vez que aparece una alianza entre Dios y un ser humano es el pacto de Gn 6,18 con Noé. En este texto, Dios (6,13) anuncia a Noé su plan de acabar con toda carne (literalemente: "el fin de toda carne vino delante de mí"), pero no obstante "estableceré mi *pacto contigo*". Retrospectivamente, este pacto que Yahvé otorga a Noé da sentido a lo dicho en los v. 8-9; prospectivamente apunta hacia el cierre del relato en 9,8-17[18]. Luego del diluvio, Dios vuelve a establecer una alianza pero esta vez no sólo con Noé, sino con su descendencia y "con todo alma viviente que está con ustedes". Esta alianza de Dios con toda la creación enfrente es, en realidad, un compromiso unilateral que Dios asume con sus criaturas. El arco iris sirve como señal de este pacto y recordará[19] a Dios su pacto eterno (*berit 'olam*) con la creación "y no será agua nuevamente como diluvio para destruir toda carne" (9,15). Este primer pacto con Noé y toda la creación es, entonces, uno que Dios mismo otorga sobre toda la creación sin ninguna condición impuesta sobre la otra parte[20].

b. Las Alianzas de Génesis 15 y 17

La segunda vez que aparece un pacto entre Yahvé y Abrahán es en Gn 15[21]. Este pacto es la respuesta que Yahvé da a Abrahán ante el pregunta/queja de Abrahán en 15,8. "Señor, Yahvé, ¿en qué sabré que la heredaré?". Yahvé instruye a Abrahán para que prepare el sacrificio, y una antorcha de fuego pasa por entre medio de los animales partidos. Debiéndose interpretar este rito como auto-imprecatorio[22]. El alcance y el objetivo de esta alianza queda claramente expresado en el v. 18: "en aquel día hizo Yahvé con Abrahán una alianza diciendo: "a tu descendencia daré esta tierra, desde el río de Egipto hasta el gran

---

17 Nótese que cuando Israel descubre que fue engañado no rompe su pacto pues habían "jurado por Yhwh, Dios de Israel" (v. 18).

18 Cf. J. Severino Croatto, *Exilio y sobrevivencia - Tradiciones Contraculturales en el pentateuco* (Buenos Aires: Editorial Lumen, 1997), p. 210.

19 En Éxodo 2,24 será el clamor del pueblo el que haga recordar a Yhwh su alianza con Abrahán, Isaac y Jacob.

20 Sin duda que la carecterización de Noé brindada en 6,8-9 le da jinetas para recibir esta alianza.

21 Weinfeld ha propuesto un paralelismo de estas alianzas con "las fórmulas de donación en el antiguo cercano oriente" ("The Covenant Grant", p. 184). Los elementos comunes entre las alianzas de este tipo y el pacto con Abrahán son: a) la lealtad del vasallo (ver Gn 26,2-3 donde Yhwh extiende la promesa divina a Isaac y dice: "porque escuchó Abrahán mi voz y guardó mis preceptos, mis mandamientos, mis leyes y mis instrucciones"; ver también Gn 15,1.7); b) el carácter incondicional, si bien la lealtad previa aparece como el elemento que motiva la donación; en relación al futuro no hay una condición impuesta sobre Abrahán o su descendencia; y c) donación de la tierra para el siervo fiel y para su descendientes.

22 En la inscripción aramea de SfireI (mediados del siglo 8° a.C) encontramos un pacto entre Bar-Ga'ahay, rey de KTK, y Mati'el, rey de Arpad que ilustra el sentido auto-imprecatorio que tiene este rito: "Matti'el y su..., como esta cera es consumida por el fuego, así ellos sean consumidos. Como se rompe este arco y estas flechas así... sean rotos. Como el hombre de cera está ciego, así Matti'el sea cegado [como] este toro es matado (castrado?), así sea cortado Matti'el y sus grandes" (Pritchard, *The Ancient near Eastern Texts*, p.504). Para las equivalencias entre este rito con los de Gn 15 y Jr 34 ver A. González, "El rito de la alianza", en *Estudios Bíblicos*, vol.24, 1965, p.226-227.

río, el río Eufrates"[23]. Igual que en el caso anterior, nada es requerido de parte de Moisés sino que la responsabilidad cae enteramente sobre Yahvé.

Genesis 17, que seguramente viene de un estrato literario posterior, ratifica esta promesa especificando que será la descendencia de Abrahán con Sara quien heredará esta promesa. Es aceptado que Gn 17 proviene del estrato sacerdotal y por lo tanto posterior a Gn 15 que provendría del ámbito deuteronomístico (Eberhard Blum)[24] o de un yahwista tardío (van Seters)[25]. No obstante no hay que entender este segundo relato simplemente como una duplicación sino más bien a partir de los acontecimientos de Gn 16. Lo que aparece en este capítulo es la concepción y nacimiento de Ismael el hijo de Agar y Abrahán. Así la nueva alianza aclara que quien heredará será el hijo de Abrahán y Sara y no el hijo de Abrahán y Agar. Por cierto que el relato de Gn 17 aprovecha esta "oportunidad" para introducir su propia impronta teológica, por ejemplo la exigencia de la circuncisión (17,10). Esta alianza entonces, mantiene la responsabilidad de Yahvé con la descendencia de Sara y Abrahán pero, al mismo tiempo, existe un elemento que será la señal de ese pacto, que es la circuncisión. La alianza de Génesis 15 sigue manteniendo básicamente el carácter de promesa de parte de Yahvé, sin embargo ahora aparece una acción humana necesaria para enmarcarse dentro de dicha promesa: la circuncisión.

Como queda claro en estos textos, la alianza es hecha con Abrahán pero alcanza a su descendencia y así aparece en las narrativas de Isaac (26,3), de Jacob (36,11-12) y de José (48,4). Particularmente importante aquí es el texto de 50,24[26] pues anticipa que Yahvé los sacará de esa tierra y a su vez extiende la promesa a los hijos de Jacob. Así, antes de comenzar el libro del Éxodo, Yahvé está prendado a Israel a través de su alianza con Abrahán. De hecho el clamor del pueblo en Ex 2,23-24 no mueve a Yahvé a la misericordia sino a la memoria: "y recordó Dios su alianza con Abrahán, con Isaac y con Jacob".

Por lo dicho más arriba, en la forma final del Pentateuco no podemos pensar en la liberación de Egipto, ni en el Sinaí como el elemento fundante de la relación entre Yahvé e Israel. Esta está arraigada en el llamado a Abrahán y Sara (Gn 12). Similarmente, en el libro del Éxodo no hay elección sino que se da por sentada. La alianza en el Sinaí supone ese vínculo lo que si hace es profundizarlo. Israel adquiere un lugar especial en relación a Yahvé y a los otros pueblos. Sin embargo esta relación no es sólo un privilegio sino un compromiso que Israel asume para con Yahvé y los otros pueblos.

---

23 Es importante notar como (la adición de?) Gn 15,13-16 prepara al lector para la lectura de los acontecimientos por venir en Egipto.

24 *Die Komposition der Vätergeschichte* (Neukirchen, Neukirchner Verlag, 1984 [Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament/WMANT, 57]).

25 *Abraham in History and Tradition* (New Haven/London: Yale University Press, 1975).

26 "José dijo a sus hermanos: yo moriré pero Dios verdaderamente visitará a ustedes y los hará subir de la tierra a esta tierra que juró a Abrahán, a Isaac y a Jacob."

III. Yahvé e Israel

a. Éxodo 6: liberación, pacto y conocimiento de Yahvé

La alianza del Sinaí (Éxodo 19-24) ya aparece sugerida en el cap. 6. Si uno compara con el llamado a Ex 3 el tema de la alianza es nuevo. Si bien se puede explicar esta divergencia a partir del hecho que estamos ante un estrato literario diferente[27], desde el punto de vista narrativo aparece luego de la reacción negativa de parte del pueblo a seguir a Yahvé (5,15-23). En Éxodo 6, Yahvé plantea así un programa que comprende tres aspectos: a) la liberación de Egipto, b) hacer a Israel su pueblo, y c) finalmente la tierra prometida.

En la primera parte (6,2-4), Yahvé expone a Moisés su revelación a Abrahán[28], Isaac y Jacob[29], rescatando su nombre, *'El Shadday* y la alianza establecida con ellos para darles la tierra de Canaán, la cual recordó cuando escuchó el clamor de los hijos de Israel (2,24-25).

Los v. 6-8 contienen el mensaje que Moisés deberá decir a los hijos de Israel y en el cual se expresa el programa de Yahvé. Los hijos y las hijas de Israel heredarán la tierra en la que sus ancestros fueron peregrinos, pero el centro del discurso está en v. 7b: "y conocerán que yo soy Yahvé, vuestro Dios, el que los saca de la opresión egipcia".

Israel conocerá a Yahvé no sólo después de la salida de Egipto[30] sino también después del vínculo que Yahvé construirá con los hijos de Israel. Así programáticamente el mensaje que Moisés deberá llevar es que Yahvé:

- Los liberaré:
- Los sacaré a ustedes de la opresión de los egipcios.
- Y los liberaré a ustedes de su servidumbre.
- Y los salvaré a ustedes con brazo extendido y con grandes actos de justicia[31],
- Y llevaré el vínculo a un nuevo nivel:
- Y los tomaré a ustedes como pueblo.
- Y seré para ustedes como Dios.
- Y los hijos de Israel reconocerán a Yahvé, el que los libera.

Si comparamos con el llamado de Éxodo 3 podemos percibir que Éxodo 6 incluye un nuevo elemento no mencionado anteriormente. Allí se mencionaba el proceso de liberación y la conducción de Israel a la tierra prometida, sin embargo no se hacía ninguna mención a este nuevo vínculo. La diferencia no puede adjudicarse solamente a los diferentes estratos literarios de estos relatos[32]. La progresión de la narrativa aporta también elementos importantes que no deben ser ignorados. En este caso de especial interés es la evolución de los caracteres y su mutua relación[33].

---

27 Composición deuteronomísitica (KD) y composición sacerdotal (KP) en la terminología de Eberhard Blum (*Studien zur Komposition des Pentateuch*, p. 17ss y 229ss.

28 La terminología aquí empleada remite preferentemente a Gn 17.

29 Otras manifestaciones divinas como por ejemplo a Agar (Gn 16 y 21) no son incluidas en estos versículos.

30 Así J. Severino Croatto, "Y sabréis que yo soy Yavé - Estructura literaria y teológica de Éxodo 6 - Un proyecto de liberación", en *Revista Bíblica*, vol. 45 n.10 (1983:2), p. 80.

31 Este proceso de liberación se concluye con el cántico de Moisés y María en Éxodo 15.

32 Aunque consideramos que ello explica parcialmente esta diferencia.

33 Fretheim señala: "la confirmación es necesaria a causa de los importantes cambios que han sucedido en Moisés, en el pueblo en el faraón y en Dios" (*Exodus*, Louisville: John Knox Press, 1991, p.89). Una situación similar se da en el caso de las alianzas de Génesis 15 y 17. Como hemos señalado más arriba las acciones narradas en el cap.16 justifican una nueva alianza donde se explicita que los descendientes de Abrahán y Sara serán con quienes Yhwh también hará una alianza, no con Ismael, el hijo de Agar, quien participa sólo parcialmente de las bendiciones.

En este caso la negativa de parte de los hebreos a seguir el proyecto divino (5,19-21) así como haber afirmado su lealtad al faraón (5,15-16) es lo que podría explicar este cambio en el programa de Yahvé. En Ex 3 se daba por hecho el vínculo de Yahvé con *su* pueblo, sin embargo la reacción de éste hace necesario que esa relación no se de por obvia sino que deba ser construida. La liberación y ese acto de tomar/hacerlo su pueblo es lo que hará posible que el pueblo alcance a conocer quién es Yahvé (cf. 6,6-8).

> "Estas dos acciones son necesarias para revertir la situación en que el pueblo se encuentra. El faraón haciendo más pesada la carga ha logrado romper la voluntad del pueblo y su adhesión al proyecto liberador de Yahvé. El pueblo prefiere seguir sirviendo al faraón antes que salir a servir a Yahvé. Es, por lo tanto, imperioso sacar al pueblo de esa opresión y al mismo tiempo es preciso revertir su sometimiento al faraón[34]. Entonces que aparezca la liberación y el acto de tomar/hacerlo como las acciones divinas que permitirán al pueblo reconocer a Yahvé no son casuales sino necesarias a partir de los acontecimientos transcurridos"[35].

b. La alianza del Sinaí (Éxodo 19-24)

En camino hacia la tierra prometida se da el segundo paso del programa de Yahvé anunciado en 6,2-8: la alianza con su pueblo. Al arribar al Sinaí mientras el pueblo acampa en el desierto, Moisés sube a la montaña[36]. Allí Yahvé comunica a Moisés su propuesta de alianza con el pueblo:

> "Ustedes han visto lo que hice a los egipcios y los levanté a ustedes sobre alas de águilas y los traje a ustedes a mí. Ahora si verdaderamente escuchan mi voz y mantienen mi alianza serán para mi propiedad especial[37] entre todos los pueblos, porque mía es toda la tierra[38]. Y ustedes serán para mi reino de sacerdotes y nación santa…" (Ex 19,4-5)

Moisés no responde por sí mismo[39] sino que lleva esta propuesta al pueblo que contesta decididamente en forma positiva: "respondió todo el pueblo unánimemente y dijeron: 'todo lo que ha dicho Yahvé, haremos'" (19,8). Después de un tiempo de preparación para la teofanía de Yahvé (19,11), la voz de Yahvé irrumpe ante todo el pueblo haciendo escuchar su palabra (20,1-17). El pueblo reacciona con temor ante esta manifestación (20,19) y pide a Moisés que asuma el rol de intermediario entre Yahvé y el pueblo.

En un segundo momento en la conclusión de este pacto Moisés sube a la montaña y recibe allí una serie de leyes, conocidas como "el código de la alianza" (cf. 24,7). Éste conjunto de leyes es transmitido por Moisés al pueblo y éste, como lo hiciera en 19,8, vuelve a responder afirmativamente: "y respondió todo el pueblo con voz unánime y dijeron "to-

---

34 Nótese que los encargados se llaman a sí mismos pueblo del faraón y Yhwh propone que los hijos de Israel sean su pueblo.

35 Este párrafo lo extraigo de mi tesis doctoral en la que estoy trabajando en este momento. Allí también se encuentra un mayor análisis de lo que aquí se expresa sucintamente.

36 Ex 3,12 señalaba ya el Sinaí como lugar donde Israel serviría a Yhwh después de haber sido liberado de la servidumbre al faraón.

37 El término hebreo aquí utilizado es *segullah* y su significado literal apunta a una propiedad altamente valorada a la que uno tienen derechos exclusivos de propiedad. Con este sentido es usada en Eclesiastés 2,8. Cf. Ch. L. Seow, *Ecclesiastes - A New Translation with Introduction and Commentary* (New York: Doubleday, 1997 [The Anchor Bible, 18C]) p.130. Israel como la *segullah* de Yhwh aparece en Dt 7,6; 14,2; 26,18; Ml 3,17; Sl 135,4.

38 Hay quienes entienden que la parte final del v.5 en realidad está vinculada sintáctica al v.6. Así traducen "tu serás Mi tesoro entre todos los pueblo. Verdaderamente, toda la tierra es Mía, pero tu será para Mí un reino de sacerdotes" (N. Sarna, *Exodus*, Philadelphia/New York/Jerusalén: The Jewish Publication Society, 1991 [The JPS Torah Commentary]) p.103).

39 Totalmente distinto es el pacto de Ex 34 donde Yhwh hace el pacto sólo con Moisés como interlocutor.

das las palabras que ha dicho Yahvé haremos" (24,3). Aún más contundente es la respuesta en el v.7: "y dijeron: 'todo lo que ha dicho Yahvé haremos y escucharemos'" (24,7).

Finalmente la alianza entre el pueblo y Yahvé queda sellada a través de un doble rito:

- la sangre es esparcida sobre ambas partes, el altar y el pueblo (24,6.8),
- luego, Moisés, Aarón, Nabad, Abihú y setenta de los ancianos de Israel subieron a la montaña "y vieron a Dios y comieron y bebieron" (v.11).

La alianza que Yahvé realiza con su pueblo está radicalmente afirmada en la experiencia salvífica que Israel ha vivido (cf. 20,2) y esta experiencia afecta el ser mismo de Israel como pueblo, lo transforma en sus relaciones internas (justicia y servicio) y también en su relación con los otros pueblos.

Como hemos mencionado más arriba la liberación marca profundamente el nacimiento de Israel como pueblo liberado[40]. En el Sinaí, Israel es invitado por Yahvé a ser su compañero. Si en Ex 3 Yahvé se define como el que está, aquí Yahvé extiende a Israel las condiciones para estar en medio de ellos. La 'forma' elegida para esta alianza es significativamente tomada de los pactos internacionales mencionados más arriba. Es cierto que la forma no coincide punto por punto como inicialmente se intentó mostrar, pero sí hay un uso de aquella terminología. Yahvé como soberano[41], después de haber liberado a su pueblo impone a ellos condiciones para continuar en ese vínculo.

La respuesta que Yahvé espera de Israel es que escuche y mantenga la alianza. En este punto es importante señalar que hay un primer sí de Israel a Yahvé que es Ex 19,8 y que corresponde a la propuesta de "si escuchan mi voz y mantienen mi alianza". Esta propuesta es más amplia y abarcativa que las subsiguientes: el decálogo y el código de la alianza. A su vez estas dos tampoco tienen el mismo nivel. Además de la distinción en su forma, una apodíctica y la otra casuística[42]. Su relevancia narrativa es diferente: el decálogo es transmitido directamente por Yahvé a todo el pueblo (cf. 20,18) mientras que el segundo es transmitido por Moisés. Entonces este último debe ser interpretado a partir del decálogo y éste a su vez a través del mandato general de escuchar la voz y mantener la alianza[43].

Israel se entiende a sí mismo, entonces, como un pueblo unido por y a través de Yahvé, el Dios que los ha liberado de Egipto. En los profetas pre-exílicos como Amós, Miqueas, Oseas, Isaías no aparece tanto una apelación a la alianza como elemento fundante

---

40 Aun cuando uno entienda el llamado a Abrahán como el momento de elección de Israel. Pues Abrahán mismo fue liberado por Yhwh, no de Egipto pero sí de Ur de los Caldeos. El impacto de esta compresion teológica es tan grande que retrospectivamente se entiende también la salida de Abrahán de Ur de los Caldeos como un evento de liberación. Así Gn 15,7 es una apropiación teológica de la experiencia del éxodo. Abrahán también fue liberado por Yhwh (ver Nehemías 9,79). Cf. Van Seters, "Confessional Reformulation in the Exilic Period", en *Vetus Testamentum*, vol. 22, 1972, p. 448-459. Por cierto que desde una perspectiva narrativa, en la forma final, es el Éxodo que repite la experiencia salvífica de Abrahán y Sara.

41 Saliendo del Pentateuco uno podría entender como la introducción de un rey en Israel implica atentar contra la soberanía de Yhwh (cf. 1Sm 8).

42 Ver Albrecht Alt, "The Origins of Israelite Religion Law", en *Essays on Old Testament History and Religion* (Oxford: Basil Blackwell, 1966), p. 70-132.

43 Así Joe Sprinkle, *The Book of the Covenant - A Literary Approach* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994). Dennis Olson comenta al respecto: "en su presente forma, las leyes específicas y admoniciones del Libro [de la Alianza] sirve como un comentario ilustrativo de los imperativos más generales de los Diez Mandamientos. Los Diez Mandamientos son abstractos y requieren traducción en las circunstancias concretas de la vida de la comunidad. Las leyes ilustran esta concretización sin necesidad de ser comprensivos o demasiado sistemáticos o pulido." ("The Jagged Cliffs of Mount Sinai", en *Interpretation*, vol.50/3, 1996, p.259). Similarmente Eberhar Blum señala: "en nuestra composición, esas prescripciones (20,22-23,19) ciertamente deben ser comprendidas como un desdoblamiento del decálogo que ha sido proclamado antes de manera 'directa' y sin intermediario" ("Israel no Monte de Deus", p.219).

de su reclamo de justicia en Israel pero sí se encuentra vinculada a su historia de salvación[44]. El cuidado de Yahvé con Israel exige frutos de "justicia y derecho" (Isaías 5,7; Amós 5,7.24; 6,12; Miqueas 3,1.8.9)[45].

En el libro del Deuteronomio esta teología alcanza su plenitud (ver por ejemplo, 6,21-24)[46]. El ser de Yahvé informa en la manera que Israel deberá ser. Deuteronomio 10,12-22 es un ejemplo claro de cómo el accionar de Yahvé con Israel debe informar el suyo propio. Porque Yahvé no hace acepción de personas, tampoco Israel deberá hacerlo (v.17-18); porque Israel fue extranjero en Egipto deberá amar a los extranjeros que vivan entre ellos (v. 19). La acción de Yahvé en favor de su pueblo no termina en sí misma sino que se transforma en acción solidaria y de justicia que debe unir a Israel como nación.

También en la tradición sapiencial el imperativo ético de la fe israelita deja también su impronta:

Pr 14,31: "el que oprime al humilde, afrenta a su hacedor
pero lo glorifica el que se compadece del pobre".

Pr 17,5 "el que se mofa del necesitado afrenta a su hacedor
y el que se alegra de su desgracia no quedará impune".[47]

Como hemos señalado someramente el vínculo ético de la fe israelita vinculada a su propia experiencia histórica está indiscutiblemente presente en los diferentes momentos de su historia. La teología de la alianza no es sino una de esas expresiones. Sin embargo por su posición narrativa y su forma adquiere un enorme peso. La alianza del Sinaí está al inicio de Israel como pueblo y estrechamente vinculada a la experiencia histórica de liberación de Egipto. Al mismo tiempo, esa demanda ética[48] queda claramente enraizada en la vida cotidiana de Israel a través de una alianza.

Un segundo aspecto a resaltar es la posición especial que esta alianza otorga a todo el pueblo y a su vez el lugar de Israel en relación a los otros pueblos. Erhard Blum ha mostrado con contundencia como esta vocación de ser "reino de sacerdotes y nación santa" es visualizada al interior del texto mismo:

> "Hasta hoy, la investigación ignoró casi por completo la relación entre la titulación de 19,6 y su concretización en 24,1-2. Como no percibir, a la luz de 19,5s, la pertinencia de esta semejanza, cuando se constata que Moisés puede encargar a algunos 'jóvenes de Israel' ofrecer los sacrificios (los *'olot* y los *zebahim*) (v. 5) y asperge al pueblo con la porción de sangre que no fue derramada sobre el altar (v. 8)... Por tanto no queda ninguna duda de que, en el momento de los eventos del Sinaí, Israel *es* realmente un 'reino de sacerdotes', una 'nación santa'"[49].

44 Es importante notar en consecuencia que el ataque a la adoración a otros dioses aparece estrechamente vinculado a la comprensión de Yhwh como garante de la justicia social

45 Ver Rainer Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, vol 1 (Londres: SCM Press, 1994), p. 156-177.

46 También deberíamos incluir aquí a toda la influencia deuteronomística en los círculos proféticos y en el resto del Pentateuco.

47 Walter Brueggeman muestra como también en la tradición sapiencial aparecen algunos de estos elementos. Él menciona Pr 14,31: "el que oprime al humilde, afrenta a su hacedor pero lo glorifica el que se compadece del pobre", y 17,5 "el que se mofa del necesitado afrenta a su hacedor y el que se alegra de su desgracia no quedará impune" como ejemplos de esta tradición (*Theology of the Old Testament*, Minneapolis: Aubsburg Fortress, 1997, p.422).

48 Vale la pena mencionar la advertencia de Frank Crüsemann: "cada ley tiene una grandeza ambivalente. Esta es siempre, al mismo tiempo, expresión de poder y crítica al poder. Quien ostenta el poder da a la ley su impronta, por lo menos a la ley efectivamente practicada. Al mismo tiempo, no obstante, las leyes expresan lo que debería ser y contienen, igualmente, esperanzas y utopías" ("Directo-estado-profecia - Questões básicas de uma interpretação sócio-histórica das leis vétero-testamentárias", en *Estudos Teológicos*, p. 283).

49 "Israel no monte de Deus - Observações sobre Ex 19-24; 32-34 e sobre o contexto literário e histórico de sua composição", en Albert de Pury (editor), *O pentateuco em questão* (Petrópolis: Vozes, 1996) p.219-220. El mismo Eberhard Blum señala en esa misma línea que la visión de Dios "concedida a los ancianos, que representan a todo el pueblo, continúa sin equivalencia, ni siquiera aproximada, en el AT, o por lo menos en las partes narrativas del AT" (p. 220). Sobre la correspondencia entre 19,7-8 y 24,3.7 ver Jean Louis Ska, *Introduzione alla lectura del pentateuco* (Bologna: EDB, 2000), p. 41.

Sin embargo, no podemos acotar la expresión "reino de sacerdotes y nación santa" al aspecto ritual entre Yahvé e Israel. Sino que esto está íntimamente vinculado a escuchar la voz y mantener la alianza de Yahvé[50] tanto hacia sí mismo como en su relación con los otros pueblos. En primer lugar, la fundamentación que Yahvé da para la elección de Israel es su soberanía sobre toda la creación. Esto está expresado en dos afirmaciones. Por un lado la más fácilmente reconocible: "porque mía es toda la tierra" afirma claramente la soberanía de Yahvé sobre toda la creación y por lo tanto los pueblos que son parte de ella. Pero más significativa es la expresión inmediatamente anterior: "serán ustedes mi propiedad personal entre todos los pueblos de la tierra", pues al mismo tiempo que expresa el status especial de Israel entre todos los pueblos afirma el interés de Yahvé por los otros pueblos. Esto invita a pensar que la soberanía e interés de Yahvé sobre toda los pueblos exige que esta posición especial de Israel no pueda ser comprendida solamente en términos de privilegios sino también en términos de compromiso. Israel debe encarnar su experiencia salvífica en medio de los otros pueblos.

En segundo lugar, no se trata de una lectura misionológica del rol de Israel[51] sino más bien de entender que su experiencia salvífica, fruto del encuentro con Yahvé, marca su verdadera identidad como pueblo. Si Israel escucha la voz y mantiene la alianza con Yahvé podrá ser un reino de sacerdotes (que no es lo mismo que un reino sacerdotal, como traduce los LXX)[52] y un pueblo santo. Un pueblo que viva en fidelidad a esa experiencia salvífica es un testimonio de Israel como nación (o través de aquellos israelitas en la diáspora) para las otras naciones. Un testimonio que recordará que Dios es capaz de liberar a los oprimidos. Solamente así Israel podrá identificarse como el pueblo de Yahvé y por contraparte, solamente así Israel podrá comunicar la identidad de su Dios. En palabras de Levítico 19,2-4: "sed santos porque yo soy santo, Yahvé vuestro Dios". Yahvé, identificándose a sí mismo como el Dios de Israel, exige que Israel sea su pueblo. Esta comunión entre Yahvé e Israel implica, al menos idealmente, que Israel como servidor de Yahvé, revela la identidad liberadora de su Dios. Es obedeciendo sus palabras y manteniendo su alianza que Israel logra cumplir y transmitir ese rol.

Esta lectura que hemos hecho de la alianza entre Yahvé e Israel en Éxodo 19-24 nos permite resaltar su lugar en relación al éxodo mismo. La alianza del Sinaí en la forma final del Pentateuco aparece profundamente arraigada en el éxodo de Egipto y camino hacia la

---

50 En relación a la frase "reino de sacerdotes y pueblo santo", Pablo Andiñach comenta: "reino de sacerdotes significa que debían respetar y aplicar las leyes que en esos días iban a recibir. Es una invitación a la justicia y a respetar al prójimo, a aplicar la ley con equidad y amor. No es un intento de fortalecer el ritualismo, sino todo lo contrario; se trata de destacar que las leyes que combinan indisolublemente la justicia y el reconocimiento de Dios, el respeto por la vida ajena y la adoración sólo a Dios deberán ser el centro de su preocupación y vida. A la vez está implícito que cada israelita será – al menos simbólicamente-un sacerdote de Yavé y tendrá la responsabilidad de cumplir su voluntad" (*El libro del Éxodo*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006, p. 315).

51 En relación a este punto vale la crítica de J. Severino Croatto sobre la lectura en clave universalita de textos como Gn 12,3 (*Exilio y sobrevivencia - Tradiciones contraculturales en el pentateuco*, Buenos Aires: Lumen, 1997, p.426) y los del deutero y tritoisaías (*Isaías - La palabra proféica y su relectura hermenéutica*, Buenos Aires: Lumen, 1994, p.194-195, e *Imaginar el futuro - Estructura retórica y querigma del Tercer Isaías*, Buenos Aires: Lumen, 2001, p. 481ss. Por otro lado Walter Brueggeman incorpora algunas críticas a la lectura misiológica pero aún puede decir que Israel tiene, "como parte de su vocación y destino un rol en el bienestar del mundo" (p. 430). Los tradiciones mencionadas por Walter Brueggemann son Éxodo 19,5-6; la tradición del libro de Génesis con el llamado a Abrahán (12,3) y finalmente el Deuteroisaías (cf. 43,2-4).

52 Pablo Andiñach comenta: "los LXX tradujeron como 'sacerdocio real', reflejando claramente la época tardía en la que el sacerdocio de Jerusalén se transformó en la autoridad superior de Israel, la clase dominante y - como lo expresa el texto - la heredera de la monarquía judaíta" (*El libro del Éxodo*, p.314-315). Debemos agregar que textos como Éx 25-31 y 35-40 muestran ya un lugar de poder relevante para la clase sacerdotal. Ver Sandro Gallazzi, *A teocracia sadocita - Sua história e ideologia*, Macapá, 2002, p. 155ss. Es importante recordar que en el Israel post-exílico los dos ámbitos de poder se resumen en las escuelas deuteronomísticas y sacerdotales. Ambos aparecen incorporados en un mismo texto. Sin embargo el resultado final es distinto a las teologías particulares de cada uno de los grupos.

tierra prometida (Ex 6). El evento de liberación (cf. Ex 20,2) le da su sustento y su riqueza. Similarmente, el contenido legal está enmarcado en un contexto narrativo de liberación lo que abre las puertas y exige un proceso hermenéutico constante. Siendo el contexto narrativo el que necesariamente oriente ese proceso[53].

Darío Barolín
Varela 1729
75100 Dolores
Uruguay
dariobarolin@yahoo.com.ar

---

[53] Bibliografía: Albertz, Rainer, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, (2 vol. Londres: SCM Press, 1994); Alt, Albrecht, "The Origins of Israelite Religión Law" en *Essays on Old Testament History and Religion* (Oxford: Basil Blackwell, 1966), p.70-132; Andiñach, Pablo, *El libro del Éxodo* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006), 315p.; Barré, Michael, "Treaties in the ANE", en David Freedman, *The Anchor Bible Dictionary* (New York, Doubleday, 1997); Blum, Eberhard, "Israel no Monte de Deus - Observações sobre Ex 19-24; 32-34 e sobre o contexto literário e histórico de sua composiçao", en Albert de Pury (editor), *O pentateuco em questão* (Petrópolis: Vozes, 1996), p.217-239; Blum, Eberhard, *Die Komposition der Vätergeschichte* (Neukirchen, Neukirchner Verlag, 1984 [en Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament/WMANT, 59]); Blum, Eberhard, *Studien zur Komposition des Pentateuch* (Berlín: Walter de Gruyter, 1990 [Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft/BZAW, 189]); Brueggeman, Walter, *Theology of The Old Testament* (Minneapolis: Aubsburg Fortress, 1997), 422p.; Croatto, José Severino, *Exilio y sobrevivencia - Tradiciones contraculturales en el pentateuco* (Buenos Aires: Lumen, 1997); Croatto, José Severino, *Imaginar el futuro - Estructura retórica y querigma del Tercer Isaías* (Buenos Aires: Lumen, 2001); Croatto, José Severino, *Isaías - La Palabra profética y su relectura hermenéutica* (Buenos Aires: Lumen, 1994); Croatto, José Severino, *Las culturas del antiguo próximo oriente - Desde los orígenes hasta la conquista de Jerusalén*, (Buenos Aires: ISEDET, Publicaciones Educab, 1994); Croatto, José Severino, "Y sabréis que yo soy Yavé - Estructura literaria y teológica de Éxodo 6 - Un proyecto de liberación", en *Revista Bíblica*, vol.45, n.10 (1983: 2) p.77-94; Crüsemann, Frank, "Directo-estado-profecia - Questões básicas de uma interpretação sócio-histórica das leis vétero-testamentárias", en *Estudos Teológicos* p.283ss; Crüssemann, Frank, "O pentateuco - Uma torá - Prolegômenos à interpretacao de sua forma final", en Albert de Pury (editor), *O pentateuco em questão* (Petrópolis: Vozez, 1996), p.273-295; Fretheim, *Exodus* (Louisville: John Knox Press, 1991); Gallazzi, Sadro, *A teocracia sadocita - Sua história e ideologia* (Macapá, 2002); González, A., "El rito de la alianza", en *Estudios Bíblicos*, vol.24, 1965, p.226-227; Kutsch, Ernst, "B^{e}rît" Compromiso, obligación", en Ernst Jenni y Claus Westermann, *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento* (Madrid: Cristiandad, 1978); Mendenhall, G. E., "Covenant Forms in Israelite Tradition", en *Biblical Archaeologist*, vol.17/3 (1954); Mesters, Carlos, "El libro de la alianza en la vida del pueblo de Dios", en *RIBLA*, vol.23 (1996), p.99-117; Meyers, Carol, *Exodus* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005 [The New Cambridge Bible Commentary]); Noth, Martin. "Old Testament Covenant-Making in the Light of a Text from Mari", en *The Laws in the Pentateuch and Others Essays* (Edinburgh/London: Oliver & Boyd, 1996); Olson, D., "The Jagged Cliffs of Mount Sinai", en *Interpretation*, vol.50/3, 1996; Pritchard, James B., (editor), *The Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (Princeton: Princeton University, 1955); Sarna, N., *Exodus* (Philadelphia/New York/Jerusalém: The Jewish Publication Society, 1991 [The JPS Torah Commentary]); Seow, Ch. L., *Ecclesiastes - A New Translation with Introduction and Commentary* (New York: Doubleday, 1997 [The Anchor Bible, 18C]); Ska, Jean Louis, *Introduzione alla lectura del pentateuco* (Bologna: EDB, 2000); Soggin, Alberto, *Israele in epoca biblica* (Torino: Claudiana, 2000), p.61-76, particularmente p.61-65; Sprinkle, Joe, *The Book of the Covenant - A Literary Approach* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994); Van Seters, J., "Confessional Reformulation in the Exilic Period", en *Vetus Testamentum*, vol.17, 1972, p.448-459; Van Seters, J., *Abraham in History and Tradition* (New Haven/London: Yale University Press, 1975); Weinberg, J. P., *The Citizen-Temple Community* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992 [JSOTS, 151]); Frei, "Zentralgewalt und Achämenidenreich", en Frei-Koch, *Reichsidee und Reichsorrganization im Perserreich* (Göttingen: Feiburg Schweiz, 1996, la primera edición es de 1984) p.7-43; Weinfeld, M., "Berit", en Johannes G. Botterweck y Helmer Ringgren (editores), *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol.2; Weinfeld, M., "The Covenant of Grant", en *JAOS*, vol.90 (1970).

De Siquén a Jerusalén
Josué 24,1-28 como narración mítico-literaria

Resumen
El artículo defiende la hipótesis de que Josué 24,1-28* constituye una narración mítico-literaria. En los términos de este género literario, se retro-proyecta, en los orígenes, una "alianza" monolátrica que, en términos histórico-sociales, es operada, de hecho, por Josué, sumo sacerdote de la *golah* post-exílica. Las referencias, circunscribiendo el conjunto de las narraciones, son entonces comprendidas entre Génesis 12 y Josué 24, que funcionan como listón inter-referencial para la "lectura" del contenido interno, al mismo tiempo que, sin poder negar la condición patriarcal del "pueblo", encuadran la tradición de la "tierra" bajo el régimen de la alianza. Cortada al final del proceso de ocupación, en la forma retórica de un "antes" y de un "de ahora en adelante". El "pacto" monolátrico asume el pasado poliátrico del pueblo y "pone" estatuto y derecho como registro de la "alianza". En la estera de las resistencias enfrentadas por las autoridades responsables, los símbolos religiosos populares son finalmente por ellas cooptados, lo que confiere mayor eficiencia y eficacia a la manutención de los objetivos inmediatos del pacto jerosolimitano.

Abstract
The article supports the working assumption that Js 24,1-28* is a mythical-literary narrative, under whose literary genre retro-contemplate on the "origins" a monolatrical "alliance" that, in historical and social terms, is operated, in fact, by Joshua, juice-priest of golah post-exilic. References memorial's internal narrative allow movement "arc" rhetorical-normative limited the range of narratives between Gn 12 and Js 24, which act as inter-frame reference to "reading" of the internal content, while also, without being able to deny the patriarchal condition of the "people", within the tradition of "land" under the regime of the alliance cut at the end of the process of occupation, in order rhetoric of a "before" and a "from now on". The monolatrical "pact" assumes the polilatrical past of the people and "put" duty status and record as the "alliance". In the wake of resistance faced by the responsible authorities, the popular religious symbols are finally coopted, which gives greater efficiency and effectiveness in the maintenance of the immediate goals of the hierosolimitano pact.

La idea de "pacto" o "alianza" está en la raíz de las narraciones bíblicas. La palabra hebrea para designar esa idea es *berit*. Ese término parece funcionar como una especie de espina dorsal de la religión de los antiguos hebreos. Tiene, sin embargo, varias ramificaciones.

Una de las expresiones de la idea de pacto o alianza es el acuerdo entre el pueblo que aplica la alianza y su Dios, Yahvé, en el sentido de una adoración exclusiva. La monolatría o lo que es lo mismo el monoteísmo constituye una especie de síntesis "oficial" de la construcción y del desarrollo de la religión hebrea[1]. Otros trazos, como la ética, el profetismo y el mesianismo también están presentes en esa "síntesis".

---

[1] Algunas obras son especialmente importantes para una visión general de la evolución del monoteísmo: Walter Dietrich y Martin Klopfenstein (editores), *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religiongeschichte*, Freiburg/Göttingen: Universitätsverlag/Vandenhoeck & Ruprecht, 1994; Rainer Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992; Bernhard Lang, „Die Jahwe-allein-Bewegung", em Bernhard Lang (editor), *Der einzige Gott - Die Geburt des biblischen Monotheismus*, Munique: Kosel Verlag, 1981. Para una visión panorámica, ver Haroldo Reimer, "Sobre os inícios do monoteísmo no antigo Israel", en: *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, Universidade Católica de Goiás, vol. 13, n. 5, 2003, p. 967-988.

La monolatría o el monoteísmo, en cuanto síntesis "oficial" de la religión hebrea, pasa por varias etapas en su historia de constitución. En sus orígenes, el (los) antiguo (s) Israel / Judá muy probablemente era (n) poliátrico (s), es decir, varias divinidades podían ser adoradas en los espacios de Israel / Judá. Con eso, Israel / Judá estaban encuadrados en los moldes de la estructuras de la religión del mundo cananeo.

Una de las formas de comprensión del fenómeno de monolatrización de la religión judaica asume que, gradualmente, se va desarrollando allí una tendencia que se enrumba a la monolatría. Hay momentos históricos que probablemente aceleran tal conciencia de adoración y fidelidad a un solo Dios, probablemente asociados con las "reformas religiosas" operadas a partir del poder central, en especial del santuario central, como en la reforma de Ezequiel (2Re 18) y de Josías (2Re 22-23). En la literatura bíblica, personajes proféticos son relacionados con la construcción del monoteísmo. Es el caso de Elías (1Re 18), de Oseas, Jeremías y Ezequiel. Ese dato llevó inclusive al sociológico alemán Max Weber a afirmar que los profetas son los constructores del monoteísmo ético hebreo.

El desarrollo desde la poliatría hasta la monolatría en el (los) antiguo (s) Israel y Judá pasa por momentos y situaciones de conflictos. Las propias reformas religiosas envuelven conflictos de competencia, porque implican la afirmación de una tendencia entendida como "oficial" y la supresión de elementos indeseables. Es lo que se da, por ejemplo, con la interdicción del culto a Nestán / Nehushtán y en el retiro de la respectiva imagen del santuario[2]. Pero también la interdicción al culto a la divinidad femenina Aserá / Asherah y la remoción de su simbólica iconografía del santuario, lo que implicó situaciones conflictivas, porque envolvía cambios en el funcionamiento oficial de la religión e implicaba consecuencias negativas para ese tipo de práctica religiosa en los espacios domésticos[3]. El (re) manejo de las competencias implicaba nuevas relaciones de poder.

Es bien probable, como sugirió Morton Smith[4], que muchos conflictos religiosos hayan sido desencadenados por los agentes religiosos de los santuarios rivales[5]. Nos referimos a los sacerdotes y profetas, categorías sociales usualmente vinculadas con los santuarios. Disputas por "fieles", sus diezmos y sus ofrendas, probablemente constituían las motivaciones económicas de tales conflictos. El convencimiento personal o grupal, expresado en forma de credo religioso debió de haber contribuido a la degradación de determinados movimientos. Se piensa, por ejemplo, en la historia de Elías y su polémica contra el culto de Baal y la insistencia en la afirmación de que "Yahvé es el Dios" (= *ha-elohim* - 1Re 18,39). Por detrás del convencimiento religioso, afirmado apologéticamente y catequéticamente, está la apropiación de las ofertas de los fieles por el santuario. Se debe recordar que, en la antigüedad, los templos estaban insertos en la estructura monárquica, de modo que lo que circula por los santuarios, en general, beneficia directamente a la estructura estatal, de la

---

2 Para eso, ver Osvaldo Luiz Ribeiro, *Nehushtan - Pesquisa exegética, fenomenológica e histórico-social sobre a origem, a supressão e o suporte social do culto à serpente de bronze em Israel, com base em Nm 21,1-4; Is 6,1-7 e 2Rs 18,4*, Rio de Janeiro, Facultad Batista de Rio de Janeiro, 2002 (disertación de maestría).

3 Osvaldo Luiz Ribeiro, "As mulheres do efa - Epílogo da interdição da deusa e do feminino na Judá pós-exílica", disponible en: http//www.ouviroevento.pro.br. Acesso em 22/04/2008.

4 Morton Smith, "Religiöse Parteien bei den Israeliten vor 587", en Berhard Lang (editor), *Der einzige Gott - Die Geburt des biblischen Monotheismus*, Munique: Kosel Verlag, 1981.

5 Se piensa aquí en la dimensión de determinadas características proyectadas para la visión de Dios, por ejemplo, a Yahvé como Dios celoso. Cf. Oseas 1-3; Ex 20,5. Esa dimensión también aparece en Jos 24. Se puede entender eso como teologizaciones elaboradas a partir de los agentes religiosos relacionados con los respectivos santuarios.

cual los santuarios son una pieza importante. La religión funciona, allí, como fuerza de cohesión, pero también de coacción[6].

Junto con el desarrollo conflictivo rumbo a la monolatría y al monoteísmo, en cuanto expresión religiosa "oficial" del pueblo judío, hay también unas insistencias en la construcción de algo como identidad nacional o étnica[7]. Tal construcción de identidad pasa necesariamente por momentos de intervención social que pueden ser concebidos en la forma de acuerdos comunitarios o pactos realizados en determinados momentos y lugares. El allegado "movimiento deuteronomista" es la propia reforma de Josías, en la segunda mitad del siglo VII a. C., que logrará asentar tales marcas de identidad en términos religiosos y también culturales. Se piensa, por ejemplo, cómo la ausencia de imágenes y la afirmación de la masculinidad de Dios pasarán a constituir elementos de identidad judaica posterior, pero con evidencias posibles de raíces en estos momentos formativos. Una síntesis monoteísta, oficialmente elaborada, solamente es alcanzada en el periodo del post-exilio, cuando se da un proceso de formación de estructuras dentro del proceso de reorganización de "Israel", en los límites del provincia de Yehud. La *golah*, es decir, los que regresaron del exilio babilónico, desempeñaron un papel importante en este proceso. A partir de ese momento de post-exilio, la propia síntesis teológica monolátrica masculina, pasará a ser criterio para la constitución de los textos sagrados, en forma de una grandeza canónica o pre-canónica. Con todo, todo el proceso contará siempre con fuertes e importantes resistencias de sectores populares en Judá.

En nuestra perspectiva, los elementos fundamentales de la religión hebrea fueron asentados en el imaginario y en las prácticas sociales, a través de *intervenciones sociales entendidas en forma de celebraciones de la alianza o de pacto*. Había siempre la presencia de elementos de cohesión, de resistencia, y también de coacción.

En este artículo tratamos de analizar el texto de Josué 24, que usualmente es entendido como marca de tal celebración de alianza o de pacto, situado por la historiografía bíblica, en la redacción "deuteronomista" del libro de Josué, en el momento final de la conquista de la tierra por parte de las tribus.

Josué 24 - Itinerario en perspectiva sincrónica

En perspectiva sincrónica, el texto de Jos 24 constituye el siguiente itinerario. Josué reúne a las tribus de Israel en Siquén (v. 1). A través de los líderes del pueblo (v. 1), le habla al pueblo (v. 2). Josué habla en nombre de Yahvé (v. 2). Habla de que en "vuestro país, al otro lado del Éufrates (Taraj, padre de Abrahán y de Najor) vivían sirviendo a otros dioses (v. 2). Yahvé, entonces, habría tomado a Abrahán "del otro lado del río" y lo llevó hasta Canaán y estando allí le habría dado a Isaac y, a éste le dio a Jacob y Esaú (v. 2-3). A Esaú Yahvé le dio el monte Seir, mientras que a Jacob lo bajó hasta Egipto (v. 4). Entonces envió a Moisés y a Aarón para castigar a Egipto y librar a la familia de Jacob de la esclavitud (v. 5). Los hizo cruzar el mar y luego lo hizo peregrinar por el desierto (v. 6-7). Yahvé, entonces, los llevó hasta el territorio de los amorreos, en la Transjordania: "ellos te atacarán y yo

---

[6] Con todo, es de registrar que ese mismo tipo de situaciones –conflicto entre intereses económicos concurrentes – está presente en otras regiones (Egipto, por ejemplo, y sus significativas y políticamente representativas castas sacerdotales, pero igualmente en Babilonia (Cf., por ejemplo, el conflicto entre el sacerdocio de Marduc y el de Sin durante la intervención persa), con todo, eso correspondía a un análogo proceso de monolatrización y monoteización en la religión de esos pueblos.

[7] Sobre eso ver Rainer Kessler, *Sozialgeschichte des alten Israels - Eine Einführung*, Stuttgart: Wissenschaftliche Buschgesellschaft, 2006.

te los entregaré. Tomarás posesión de sus territorios y yo los removeré de tu frente" (v. 8). Al complot de Balac y Balaán, Yahvé reacciona forzando la bendición (v. 9).

Yahvé continúa su recuento. "Atravesaste el Jordán". "Los jefes de Jericó, te atacaron", dice Yahvé y, como consecuencia de ello (es la segunda vez que "tú" eras atacado y Yahvé "reacciona"), "yo te los entregué", expulsándolos, "yo te di una tierra en la cual no sudaste", donde ahora "vives" (v. 11-13).

El régimen memorial de la práctica de Yahvé da lugar a la amonestación homilética. Aquellos que oyen deben temer a Yahvé, quitar de en medio los dioses a quienes sus parientes habían servido al otro lado del río y en Egipto, y servir a Yahvé (v. 14). El pueblo debe escoger a quien va a servir: (a) si a los dioses que sus padres habían servido al otro lado del río, (b) si "a los dioses de los amorreos, en cuyo país habitaban, o (c) como Josué y su casa, a Yahvé (v. 15).

El pueblo, entonces, responde que no va a abandonar a Yahvé para servir a otros dioses (v. 16), porque ha sido "nuestro Dios" quien nos sacó de Egipto (v. 17), quien expulsó delante nuestro "a los pueblos amorreos que habitaban el país" (v. 18). Y el pueblo insiste: "Yahvé, él es nuestro Dios" (v. 18).

¡Pero no es tan fácil! Josué asegura al pueblo que ese Yahvé es celoso y no va a tolerar traiciones (v. 19). Si el pueblo abandona a Yahvé y sirve a otros dioses extranjeros, él se volverá contra el pueblo y después de haberlo tratado bien, los matará (v. 20).

Con todo, el pueblo está decidido: "¡No! Nosotros serviremos a Yahvé" (v. 21). Josué, entonces, se rinde, pero es taxativo. El propio pueblo es testigo de que decidió servir a Yahvé (v. 22). Si, el pueblo reconoce su propia decisión: "¡Somos testigos!" (v. 22). Entonces, Josué presenta las instrucciones operacionales de la "alianza" –"tiren de en medio de ustedes los dioses extranjeros que conservan y pónganse del lado de Yahvé, Dios de Israel" (v. 23). El pueblo responde: "serviremos a Yahvé, nuestro Dios, y a Él obedeceremos" (v. 24).

A partir del v. 25, no habla más ni Josué ni Yahvé, sino que un narrador toma la palabra. Dice que, en ese día, Josué "estableció una alianza" con el pueblo –les dio una leyes y unos mandamientos en Siquén" (v. 25). Dice también que Josué "escribió cláusulas en el libro de la Ley de Dios", levantó una "gran piedra" debajo del "roble" que estaba en el santuario de Yahvé (v. 27). La piedra, cuenta el narrador, la puso Josué para dejar testimonio contra el pueblo, para que no renegase de "su Dios" (v. 27); después de eso despidió a cada uno a su heredad. Sobre esos dos elementos simbólicos, roble y piedra, volveremos más adelante. Por ahora, intentaremos situar a los lectores y lectoras frente a las propuestas de datación del texto de Jos 24.

Dataciones - Perspectiva diacrónica

En 1995, Herbert Niehr, escribiendo una introducción al libro de Josué en una *Introducción al Antiguo Testamento*, afirmó que Josué era "una narración ficticia de la conquista de la tierra, bajo el sucesor de Moisés, Josué"[8]. A la pregunta por la relación de "Judá e Israel con la tierra", la composición ficticia respondería que "la tierra es una tierra dada por Yahvé", y "eso que se cumplió en el 586" se explicaría, en este caso, como "consecuencia de que Israel se alejó de Yahvé, recurriendo a otras diosas y dioses". La ficción *Josué* habría tenido su redacción, entonces, "en el tiempo exílico y post-exílico"[9].

---

[8] Cf. Herbert Niehr, "O livro de Josué", em Erich Zenger e outros, *Introdução ao Antigo Testamento*, São Paulo: Loyola, 2003, p. 175. La primera edición alemana es de 1995.

[9] Herbert Niehr, "O livro de Josué", p. 174.

Tal régimen de datación se sitúa en la tendencia de la investigación del Antiguo Testamento del siglo XX que intenta aproximar a ese periodo tardío la redacción de Josué. Albrecht Alt, en el año 1936 intentaba identificar una relación de continuidad entre las fuentes del Pentateuco y Jos 1-12. Los capítulos 13-21 serían del periodo monárquico o inclusive más tardío. Los demás –entre ellos el capítulo 24 – constituirían composiciones más tardías. En el mismo periodo, Martin Noth trajo a colación "al deuteronomista que trabajó en el tiempo del exilio". En la práctica, Noth tomó la estructura de Alt y la complementa: los capítulos 1-12, más el capítulo 23, serían exílicos, y los capítulos 13-22 serían posteriores y, "al final fue agregado el capítulo 24". Aunque alterando un poco el punto de análisis (de la datación a la estructura), Rudolf Smend trabaja sobre la propuesta "deuteronomista" exílica, seguida de las redacciones post-exílicas ya propuestas por Noth. W. Görg mantuvo la historia de la redacción dividida en forma de dos bloques: 1-12 (porciones redaccionales pre-deuteronomista y post-deuteronomistas), 13-19 (listas bajo elaboración sacerdotal), de cuya re-elaboración deuteronomista y post-deuteronomista habrían surgido los capítulos 20-22 y, finalmente, los capítulos 23 y 24, el primero deuteronomista, siendo así que "en el capítulo 24 interfieren todas las fases literarias principales del libro"[10]. En el fondo, el siglo XX ratifica las declaraciones de Spinoza (siglo XVII): "Se concluye claramente que ese libro fue escrito muchos siglos después de Josué"[11].

Este breve apartado permite sustentar la hipótesis de que, muy probablemente, la redacción de Jos 24 debe ser situada al final del proceso de composición de los "profetas anteriores". Con base a lo presentado, el texto estaría formado por fragmentos o intervenciones pre-deuteronomistas, deuteronomistas y post-deuteronomistas y sacerdotales.

A leer el texto de Jos 24, debemos preguntarnos: ¿Dónde estamos cuando leemos Jos 24? Más aún – así como Frank Crüsemann se preguntó quién estaría siendo representado por "Moisés" en la "larga peregrinación de la Torá hasta el Sinaí"[12] –, ¿a quién puede estar "representando" ese "Josué" en Jos 24? En términos histórico-sociales, ¿qué es "esa" asamblea? Y en términos mítico-literarios[13], ¿quiénes son los personajes de esa asamblea?

Josué 24 como narración mítico-literaria

Por un lado se pone a Josué y a Yahvé. Por otro lado, el pueblo y su líder. Entre ellos están los "dioses". Del pueblo se dice que se trata de una linealidad sucesoria, comenzando con Taraj, Abrahán y Nacor, pasando por Isaac y Jacob en Egipto, en el Jordán y, finalmente, llegando a la tierra "por la cual no sudaste", en la cual ellos ahora viven y de la cual sacan su sustento. De esa tierra se dice que fue propiedad de los amorreos (Cf. v. 15 y 18). Hay una tensión allí. Durante su peregrinación, el pueblo habría pasado por la tierra de los amorreos –en la Transjordania (v. 8)– pero, ahora, en la Cisjordania también habitan la tierra (que fuera) de los amorreos (v. 15). En la narración, "amorreos" (Cf. v. 8.11.12.15 y 18) parece funcionar como un término muy elástico, que se refiere tanto a las poblaciones "originarias" de Transjordania (v. 8), de Jericó (v. 11 –ahí, al lado de sus clásicos gentílicos de

---

10 Herbert Niehr, "O livro de Josué", p. 173.

11 Baruch de Spinoza, *Tratado teológico-político*, São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 148.

12 Cf. el capítulo "Moisés como instituição? - A forma de organização do direito israelita", en Frank Crüsemann, *A tora*, Petrópolis: Vozes, 2002, p. 93-158.

13 Para la defensa del género literario "narrativas mítico-literarias", Cf. Osvaldo Luiz Ribeiro, "Bíblia e história - Narrativas mítico-literárias na Bíblia Hebraica", en Haroldo Reimer y Valmor da Silva (organizadores), *Hermenêuticas bíblicas*, São Leopoldo-/Goiânia: Oikos/UCG, 2006, p. 212-219. Disponible en: http://www.ouviroevento.pro.br/publicados/Narrativas_mitico_literaria_1.htm.

Canaán, lo que sugiere un trabajo redaccional secundario: ¿inserción de los siete gentílicos o adición de los seis al "amorreos", eventualmente primario?) y de la "tierra donde habitas" (v. 15). ¿"Amorreos", allí, es una categoría étnico-geopolítica? ¿O el término se articula bajo el registro "teológico", político-religioso?

Esos amorreos, en cuya tierra el pueblo ahora está (v. 15), expulsados de ella por Yahvé (v. 18), tenían dioses (v. 15). El pueblo a quien habla Josué, que ahora ocupa la tierra de los amorreos (v. 15), debe escoger entre quedarse con los dioses a quien su padre había servido al otro lado del río, con los dioses de los amorreos o con Yahvé y, entonces, es amonestado a desechar a los "dioses extraños" que tenía (v. 23). Una interpretación, en el sentido de decir que tales dioses no pertenecían al pueblo, sino que tan sólo representaban una amenaza de deserción del culto de Yahvé, parece inviable. Pues, si se afirma que el pueblo debía dejar por fuera a los dioses a quienes los padres del pueblo habían servido al otro lado del río y en Egipto. Eso *tiene* que significar que el pueblo también tenía en su poder a los mismos dioses. Si se afirma que el pueblo tenía que escoger entre los dioses de sus padres o Yahvé, eso significa que, después de haber escogido a Yahvé, ese mismo pueblo tiene que dejar por fuera a tales dioses de sus padres. La narración nos lleva a admitir que ese pueblo había mantenido a sus dioses durante todo el tiempo que estuvieron peregrinando. Decir que ese mismo pueblo debe escoger entre los dioses de los amorreos o Yahvé (v. 15), implica que, al acoger a Yahvé, dejan por fuera a los "dioses extraños que están en medio de ustedes" (v. 23 –referencia genérica [se glosa, indistintamente y se parte de la redacción primaria, referencia tanto a los dioses de los padres cuanto a los dioses de los amorreos, citados ambos en el v. 15]) y que debe igualmente significar que esos dioses de los amorreos estaban bajo la propiedad del "pueblo" a quien se dirige Josué.

Si el raciocinio resulta pertinente, ese personaje Josué tienen frente a sí, un pueblo que poseyó la tierra de los amorreos y a los dioses de los amorreos. Esa tierra, de donde Yahvé expulsó a los amorreos, para dársela al pueblo, es la misma tierra por la cual Yahvé trajo a los "padres" que vivían al otro lado del Éufrates. Esos padres son Abrahán, Isaac, Jacob, los cuales están relacionados con Egipto, el Jordán y la "tierra". Los dioses de esos padres permanecen con el "pueblo"; son dioses a quienes los padres servían sólo allá, en la tierra de origen (v. 15), incluso lo hacían en Egipto (v. 14). De ello se desprende que, aun creyendo en ese Josué, el pueblo –abstracción lineal sucesoria de Abrahán-Siquén – jamás dejó de llevar "los dioses de los padres" durante todo el tiempo que correspondió a la abstracción memorial. Aún más, incluso ahora que el pueblo está instalado en la tierra de los amorreos, lleva consigo a los dioses de esa tierra. En cuanto al "pueblo" a quien Josué se dirige, él mismo denuncia -¡confiesa! que nunca fue monolátrico. El pueblo a quien Josué se dirige tiene (¿muchos?) otros dioses que, más allá que "Josué" los considere "extraños" o "extranjeros" (v. 23), tiene que reconocer que están allá: hacen parte de la tradición y del cotidiano.

Podemos, pues, constatar lo siguiente: con el texto de Jos 24,1-28* estamos frente a una escena que marca el momento en que una alianza monolátrica –de carácter yahvista – es celebrada entre un personaje llamado Josué y el pueblo, el cual, hasta entonces, presta servicio religioso a dioses familiares (de los padres)[14] y comunes (de la tierra). La tenden-

---

14 Para la afirmación de que la religión tradicional de los israelitas y judaitas pre-exílicos era marcada por el culto a los dioses familiares, Cf. Erhard Gerstenberger, *Teologias no Antigo Israel – Pluralidade e sincretismo da fé em Deus no Antigo Testamento*, São Leopoldo: Cebi/Est/Sinodal, 2007, p. 65: "podemos concluir: se puede comprobar que había, en el Antiguo Israel, un amplio culto doméstico que tenía por objetivo el bienestar de la comunidad familiar".

cia de la narración es claramente la afirmación de un pacto religioso, en el cual se propone y se acepta la vinculación con una sola divinidad, en este caso Yahvé[15].

Esa narración tiene una forma particular de presentar las cosas. Ella quiere presentar un evento del pasado, aunque probablemente esté hablando de realidades presentes al tiempo de la elaboración de la narración mítico-literaria. En nuestra perspectiva, y conforme Herbert Niehr ya lo mencionara, ¡se trata de una narración ficticia! ¿No es peculiar y revelador que el personaje-héroe de la narración, en el hecho de postular una adoración exclusiva a Yahvé, lo haga, por un lado reconociendo la poliatría de sus oyentes y, por otro lado, reconociendo que esos dioses son dioses "familiares" (de los padres) y comunes (de la tierra)?

En cuanto a los padres, allí se dice que se trata de la línea sucesoria de Abrahán, Isaac y Jacob[16]. Ese pueblo, por lo tanto, se subsume a la tradición que peregrina por Mesopotamia-Canaán-Egipto-Siquén. Si se presupone la lectura pública del texto de Jos 24 como forma de intervención social, la narración quiere hacer saber a sus oyentes que esa asamblea encierra y representa ahora una tradición que ella unifica, como un conjunto de memorias –inclusive de "padres". La narración crea una unidad político-tradicional, cuyo desenlace es presupuesto como algo que está pasando, es decir con desenlace en la referida "asamblea de Siquén". El carácter polémico de esa unificación memorial no aparece en la narración. Si hubo polémica en la unificación, eso se da como algo superado. La polémica que se deja ver en la narración es, con todo, de orden político-religiosa: Abrahán y la tierra, bajo la óptica del "pueblo" se rigen bajo el régimen de la poliatría. Josué no puede desmentir lo que, en tiempos del análisis del discurso, tradujo la afirmación del pueblo: esos dioses eran dioses de nuestros padres y dioses de la tierra. Josué concuerda con eso y lo que le importa, de hecho, es que el pueblo abandone todos esos dioses y diosas y que asuma el compromiso de ahora en adelante servir sólo a Yahvé.

Para arriesgarnos a una datación más precisa, una identificación más precisa, conviene observar un punto neurálgico de la narración. Por dos ocasiones se afirma que el "pueblo", en cuanto abstracción traditivo-memorial peregrina, fue un par de veces atacado (v. 8 y 11). Cuando Yahvé lleva al pueblo hasta la tierra de los amorreos, en Transjordania, los amorreos lo atacan (v. 8). De la misma forma, cuando el pueblo atravesó el Jordán, los jefes de Jericó los atacaron ("los amorreos, fereceos etc.", v. 11, eventualmente, es una glosa). El pueblo es atacado y, a causa de eso, Yahvé sale en su auxilio, por un lado entregando a los atacantes en manos del pueblo y, por otro lado, arrebatándoles el territorio y entregándoselo al pueblo. Ahora, en la narración, es el pueblo quien oye el memorial y la propuesta de alianza de Josué, y que habita en la tierra que fuera del pueblo que lo había atacado. Porque fuera atacado, Yahvé entregó el *pueblo de la tierra* y *la tierra del pueblo* en manos del "pueblo" (que en la narración oye a Josué) que ahora vive en la tierra tomada de sus atacantes.

---

15 Eso, en el horizonte retórico de la propia narrativa. En términos histórico-sociales, se debe verificar si el régimen de implementación de la "alianza" no constituye cohesión político-religiosa, inclusive violenta, cuya retórica de "acuerdo comunitario" tendría por intención más el convencimiento de las generaciones siguientes. En ese sentido, Marcel Detienne nos hace recordar que, en determinado pasaje de *La República*, Sócrates interpela a Platón en cuanto al medio de hacer creer a una generación un determinado mito – justamente el mito de las clases sociales, las "inferiores" siendo gobernadas por las "superiores". A eso Platón le responde: "ninguno, por lo menos para la generación de la que hablas; pero tal vez se consiga persuadir a sus hijos, a sus descendientes y a los hombres del futuro" (Marcel Detienne, *A invenção da mitologia*, Rio de Janeiro: José Olympio, Brasília: UnB, 2ª edición, 1998, p. 174). Sí, en términos históricos, hubo, de hecho, una "alianza" negociada, en los términos en que la narración quiere sugerir, necesita ser verificado. Que los "hombres del futuro" se constituyan – como Platón vaticinara – por medio de su memorial, eso es indiscutible.

16 Sobre los orígenes de Israel, ver la nueva edición del material de Milton Schwantes, *História de Israel* - vol.1: Local y orígenes, São Leopoldo: Oikos, 2008.

Hay que sumar dos informaciones para procurar de allí una conclusión. Por un lado, el pueblo que oye a Josué habita y come ahora de la tierra cuyo pueblo y habitantes, es decir los "amorreos", fueron entregados por Yahvé en manos de ellos. Por otro lado, ese pueblo que ahora habita la tierra de los amorreos, posee los dioses de los amorreos. De ello resulta una hipótesis muy interesante: la tierra del pueblo de Josué y la tierra del pueblo amorreo es la misma tierra; los dioses de los amorreos y los dioses del pueblo de Josué son los mismos dioses; el pueblo de Josué y el pueblo amorreo son el mismo pueblo. La disyuntiva entre el "pueblo amorreo" y el "pueblo de Josué", probablemente, no es étnica, sino socio-religiosa. En el horizonte de la narración, hasta el momento de la celebración del pacto de Siquén esa tierra era tierra de los "amorreos" –de ahora en adelante será la tierra dada por Yahvé a "ustedes", es decir al pueblo que oye a Josué. Hasta aquel momento, ese pueblo era pueblo amorreo, pueblo de la tierra – pero, de ahora en adelante, no lo será más, sino que será el pueblo traído por Yahvé para su servicio. Hasta aquel momento, en esa tierra, ese pueblo servía a muchos otros dioses y diosas –de ahora en adelante no más, sino sólo de uno (¡de ellos!), Yahvé, dios celoso y suspicaz. Eso sugiere una cuarta transformación retórico-normativa: hasta aquel momento, Yahvé aceptaba, mal que bien, la presencia de otros dioses y diosas -pero, de ahora en adelante eso no va más, porque se exige al "nuevo/ viejo" pueblo, de la "nueva/vieja" tierra, que deje afuera a los "viejos" (ancestrales, familiares, típicos) / "nuevos" (extraños, rivales, indeseables) dioses.

Antes de avanzar, podemos apuntar algunas *conclusiones intermedias*. En primer lugar indiquemos que el texto de Jos 24 es una narración mítico-literaria. De modo consonante con la investigación al respecto, intentamos decir que la formulación de este texto o su redacción, muy probablemente debe ser situada en el contexto del post-exilio. En este horizonte de producción, el texto se proyecta en una escena de celebración de un pacto, en un momento crucial de la historia del "pueblo hebreo", a saber, al final del primer ciclo de un supuesto proceso de entrada y conquista de la tierra. En esta llamada asamblea de Siquén, consecuente con la propuesta hecha por Josué, el personaje central de la narración ["yo y mi casa serviremos a Yahvé" – v. 15] celebra una alianza cuyo contenido central es la afirmación de la relación monolátrica del pueblo con su dios Yahvé. Esta alianza, realizada en pleno derecho en el pasado, incluso con anotaciones escritas (v. 25), debe ser validada hasta el momento histórico presente, es decir al momento histórico en que la narración fue formulada.

¿Y Josué?

Ahora, se puede preguntar: ¿Qué escena es esa? ¿Qué Josué es ese? La escena traduce el momento en que un "pueblo" sufre una transformación de "identidad" sociológica o socio-religiosa. El fenómeno equivale a las tesis defendidas para la relación entre "Israel-/Judá" y "Canaán", sea por Albrecht Alt y Martin Noth (la teoría de la ocupación pacífica presupone que la emergencia "Israel/Judá" constituía una conciencia sociológica, antes que étnica) sea por G. Mendenhall y Norman K. Gottwald (la teoría de la revolución campesina hecha desde adentro o el postulado étnico disyuntivo, que hace de Israel y Judá una porción del estrato sociológico cananeo) y, más recientemente, Israel Finkelstein y Silberman: "los antiguos israelitas eran – ironía de las ironías–, ellos mismos, originalmente cananeos"[17]. No se está afirmando aquí la misma cosa que se dice con respecto a los "oríge-

[17] Israel Finkelstein y Neil Asher Silberman, *A Bíblia não tinha razão*, São Paulo: A Girafa, 2003, p. 168.

nes" de Israel/Judá. Apenas se apunta a un mismo proceso. Aquello que, en términos narrativos, constituye "otro" pueblo, traduce, en el horizonte de producción de la narración, al mismo pueblo, después de hacerlo pasar por una transformación socio-normativa, que se confunde con una revisión traditivo-memorial, que la legitima.

¿Qué escena, por tanto, es esa? ¿Qué horizonte es ese? Se debe recordar que en el horizonte de producción de la escena mítico-normativo, se reúnen varias "piezas" que están articuladas: (a) Un "Josué" traditivo-narrativo que demuestra poderes para postular una alianza monolátrica; (b) Una tierra tratada como tierra "tomada" del pueblo de la tierra –en la narración, los "amorreos"; (c) Un pueblo de la tierra que ataca al "pueblo que viene de Egipto" –¡qué acaba de atravesar el Jordán!; y (d) "Un pueblo que viene de Egipto", que ahora habita la tierra y que es portador confeso de dioses familiares (del clanes, de memorias, de tradiciones) y típicos.

¿No es tentador ver en esa escena el acto de retorno de la *golah* babilónica? La plausibilidad parece perfecta. "Josué", el héroe de la alianza de Siquén, el mismo de la "conquista de la tierra", es el comandante en jefe de la *golah* que, -¡qué coincidencia! – se llama de hecho Josué: uno es general-asistente de Moisés; otro es, en primer lugar, asistente de Zorobabel y, en segundo lugar, lo es de Persia. Consideremos la reacción violenta con que el "pueblo de la tierra" recibió la *golah*[18] – "ellos te atacarán" (v. 8.11). Consideremos las diosas y los dioses testimoniados por la arqueología –y por un indignado Ezequiel (Cf. Ez 8) entre los remanentes de la tierra y en el propio santuario. Consideremos a un pueblo de la tierra que evoca para sí la paternidad de Abrahán (Cf. Ez 33,24). Consideremos la presumible reacción de las fuerzas persas que responden por el retorno de la *golah*, contra la plausible reacción violenta del pueblo de la tierra. Consideremos el "desaparecimiento" de Zorobabel –respectivamente con la familia real[19]. Consideremos la ascensión al poder de Josué, el sumo sacerdote bajo la tutela de Persia. Ciertamente deberemos concordar que las dos escenas "encajan" perfectamente. Eso, en sí mismo, no *prueba* nada, sino que junta significativamente los indicios para la sustentación de la hipótesis que procuramos sostener.

Interpretamos la narración en el sentido de que Josué, general de Moisés, en el texto de *Josué*, puede "representar", en sentido mítico-literario, al Josué sumo sacerdote responsable, primero bajo la orden de Zorobabel y después directamente bajo órdenes de Persia, del templo de Jerusalén y luego de la "nueva ley". Creemos que, en términos mítico-traditivos, los acontecimientos intencionalmente operados por los responsables de la redacción de la narración son hipostasiados y retroproyectados hasta el tiempo de los orígenes, es decir al tiempo final de la conquista de la tierra, en la referida "asamblea de Siquén".

Nuestra interpretación va en el sentido de que Jerusalén (en ese caso, en algún momento de finales del siglo VI o inicios del siglo V) se transforma en Siquén, en un momento preciso del "origen", es decir inmediatamente después del "fin" de la conquista. Josué, el personaje central de la narración, encierra los gestos y las palabras del personaje central situado en el horizonte de producción de la narración: Josué, el sumo sacerdote de la *golah* post-exílica. El pueblo –que lo oye– sufre una hipóstasis compleja: (a) primero, en la narración el pueblo reúne, en teoría, toda la población que, en el horizonte de producción de Jos

---

18 Cf. Sandro Gallazzi, *At Teocracia sadocita – Sua história e ideologia*, Macapá: 2002, p. 39-44. Sería interesante comprobar la hipótesis heurístico-metodológica para entrever el tenor violento de la "conquista", transparente en *Josué*, como "proyección" de la (¿eventual?) violencia que emerge por medio de la reacción del pueblo de la tierra contra la *golah* "invasora". Cuando Jos 24,8.11 habla de que el pueblo fue "atacado", ahí puede estar subsumido un acontecimiento realmente histórico – la población local atacó violentamente la *golah*, se insubordinó contra el proyecto monárquico-persa.

19 Contra eso, apostando al retorno 'normal' de Zorobabel a Babilonia, después de cumplidas sus "tareas", Cf. Herbert Donner, *História de Israel e dos povos vizinhos*, São Leopoldo/Petrópolis: Sinodal/Vozes, vol.2, 2ª edición, 2000, p. 470-471.

24,1-28*, se encuentra bajo el poder político-religioso de Josué, sea el pueblo de la tierra, sea parte de la propia *golah*, pero ahora todos juntos están sometidos a la condición de "pueblo de Yahvé"; (b) Por medio de la operación retórica mítico-literaria, este pueblo es transportado hipostáticamente hasta aquel momento de origen, es decir hasta la escena de la "asamblea de Siquén", escenificando allí, lo que debería hacerse acá, es decir en el tiempo y horizonte de la producción de la propia narración, en el tiempo del post-exilio. Todo lo que se dice allá, está aquí. Siquén sustituye a Jerusalén, aquel pueblo, *ese* pueblo; aquel Josué es *este* Josué. Porque así, la decisión normativa de Josué acarrea la autoridad normativa de los orígenes y, desde allá, se retorna al presente como una determinación de Yahvé. Con eso, el texto de la escena de la alianza monolátrica de la "asamblea de Siquén", cuando es leído públicamente como intervención (¿mitoplática? ¿pedagógica?) para fijar el contenido principal, viene a ser revestido de legitimación religiosa, derivada de un momento y de una intervención originarias.

Cuando Herbert Niehr afirma que *Josué* es una narración "ficticia", él acepta que llena la mitad de lo que dice. Lo que la narración sostiene que ocurrió, jamás aconteció donde y cuando la narración dice que ocurrió. *En ese* sentido esa narración es ficticia. Pero, todo lo que narración dice que ocurrió allá y entonces, de hecho aconteció pero, aquí y ahora ¿cuándo fue que ocurrió? En el preciso momento en que una nueva orden político-religiosa y socio-económica es implantada por Persia, primero a través de Zorobabel y Josué y, finalmente, por Josué, el sumo sacerdote.

En nuestra perspectiva, el texto de Jos 24 marca un momento de "alianza" que funciona en duplicidad y ambigüedad de cohesión y coacción. Como representante de la *golah* y como portavoz oficial del Israel post-exílico, este Josué propone una alianza monolátrica yahvista ("yo y mi casa serviremos a Yahvé" – v. 15). La propuesta es afirmada como aceptada y tomada en término y forma de "estatuto y derecho". Lo que sucede históricamente en el post-exilio, narrativamente es trasladado a un momento mítico-histórico fundamental: el inicio de la vida en la tierra conquistada y ocupada.

Las normas y las leyes de las que se habla en el v. 25 pueden, en tesis, coincidir con la formación de la Torá de Moisés, en la época del post-exilio. El derecho y la religión de Judá tienen, internamente, en la Torá su expresión y, externamente, en Persia y Judá su poder concesionario[20]. Josué, el sumo-sacerdote de la *golah*, es el elemento histórico fomentador de este proceso. Él es el mismo "general" de Moisés y del imperio. Como la batalla de Persia se hace eficientemente, también por medio de la administración de la religión de los pueblos subyugados, es perfectamente posible que un "sacerdote" haya sido proyectado en los orígenes como un "general". Si Yahvé trajo a Ciro con su mano derecha (Is 45,1) –¡lo que en verdad se traduce en una acción inversa!–, es perfectamente posible que Persia traiga, en la práctica, por la mano de su "general", lo suyo y lo de Yahvé, y todo lo de su casa. Que, de ahora en adelante, (deberá) servir (le) a Yahvé..

---

20 Para la política de administración de la religión de los pueblos subyugados, Cf. Herbert Donner, *História de Israel e dos povos vizinhos*, p. 446-447: "Sería totalmente errado imaginarse a los aqueménidas como soberanos próximos al pueblo por causa de la 'tolerancia'. Ellos eran déspotas delante de los cuales todo el mundo – desde el sátrapa hasta el simple cargador – era tenido como esclavo. Todavía, en las cuestiones de la vida intelectual y religiosa de los pueblos subyugados, de su peculiaridad y tradición, ellos se evidenciaban como 'tolerantes'. No buscaban intervenir para regular y uniformizar, sino que promovían la religión y la cultura de los pueblos sujetos." Hacían eso, con todo, porque es políticamente más económico y eficiente controlar un pueblo por medio del control de su propia religión que implantando una nueva con el mismo fin. Para la relación entre Persia y la organización templo-palacio de los pueblos subyugados, Cf. Lisbeth S. Fried, *The Priest and the Great King – Temple-palace relations in the Persian Empire*, Winona Lake: Einsenbrauns, 2004.

La propuesta de Josué, de realización de una alianza yahvista monolátrica está situada, en términos míticos, en un momento importante y fundamental del pasado de "Israel", al final del proceso de conquista de la tierra. La escena corresponde a movimientos en el momento presente de la época del post-exilio. Todo indica que la propuesta de la monolatría yahvista es asumida como una propuesta dominante en esta sociedad[21], Hay, sin embargo, resistencias.

Sobre las resistencias – de robles y piedras

No es una tarea simple y fácil "saltar" de las narraciones a la historia que hay por detrás de las mismas narraciones –principalmente cuando ellas transparentan, en su forma actual, varios horizontes de producción históricas que se ven allí proyectados, en recurrencia con el hecho de una determinada narración, presumiblemente, sufrió más de un proceso redaccional en forma de muy pequeñas glosas, aunque esto no necesariamente haya sido así. Como narración que sugiere intervenciones redaccionales variadas, Jos 24,1-18* lleva (ría) la marca de los diversos momentos históricos.

Es importante observar, en este sentido, que los elementos cúltico-litúrgicos "roble" y "piedra" aparecen en la narración en una sección abierta por medio de una ruptura redaccional, Un "narrador" retoma la palabra y "resume" el "significado" de la "asamblea de Siquén": "y estableció Josué una alianza con el pueblo en aquel día, y él puso el estatuto y el derecho en Siquén (v. 25). El narrador informa, entonces, que "escribió Josué estas palabras en un Libro de la Ley de Dios" (v. 26a). Enseguida, informa que Josué hizo lo siguiente: "y tomó una gran piedra y la erigió allí, debajo de un roble que está en el santuario de Yahvé" (v. 26b). Habiendo hecho esto, Josué declara que la piedra servirá de testimonio de todas las palabras de Yahvé (v. 27).

La escena en sí, no tiene nada que sea automáticamente revelador. Se mantiene la inexorabilidad de las "palabras de Yahvé", que en ese contexto se refieren a las "palabras" que Josué escribió en el Libro de la Ley de Dios, y cuya lectura pública se puede presumir. En conjunto, tales palabras constituyen el nexo unitivo redaccional del "estatuto y derecho" que Josué "pone" delante del pueblo. Este nexo unitivo encierra el régimen de la "alianza" monolátrica que fue escenificada en Siquén – (pero) en términos de nuestra interpretación, históricamente "celebrada" en Jerusalén, inmediatamente después del post-exilio, a través de un sumo sacerdote, dotado para ello del necesario poder imperial. Sincrónicamente, todos los eslabones de la corriente narrativa encajan y concurren a la sedimentación retórica e ideológica de la alianza.

Se puede, con todo, preguntar por la "razón" anafórica, es decir extra-narrativa, de la presencia en la narración, justamente de la "piedra" y del "roble" o "encina"[22]. Se puede, por ejemplo, recordar que el roble es el árbol sagrado presente en las tradiciones ligadas a Abrahán en Siquén (Gén 12,6)[23]. Ese "detalle" como clave retórica de la narración es revelador, porque liga una serie de elementos críticos de la narración: (a) "Josué", promul-

---

21 Lo que no significa 'democráticamente' representativa o mayoritaria – tan sólo que su formulación e implementación eficiente y eficaz caben al poder dominante: el templo y/bajo Persia. Es muy interesante observar que, en la hipótesis, de haber sido histórica, las 'reformas' de Ezequías y Josías no lograron éxito significativo, al tiempo que la de Josué, sí. ¿El suceso de Josué, como bien sabemos, sumo-sacerdote de la *golah*, y no el 'general de Moisés', se debe al poder estatal-gubernamental de Persia, al tiempo que Ezequías y Josías habrían carecido de la fuerza suficiente para mantener sus emprendimientos?

22 Para la relación entre los términos hebreos en juego - *allon* y *allah* -, Cf. Norman K. Gottwald, *As tribos de Yahweh*, São Paulo: Paulinas, 1986, p. 779, nota 500.

23 Cf. William G. Dever, *Did God Have a Wife? - Archaeology and Folk Religion in Ancient Israel*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2005, p. 169.

gador del "estatuto y el derecho" al pueblo en "Siquén"; (b) Abrahán, patriarca de las tradiciones del remanente de Judá (Cf. Ez 33,24 – pasaje que tiene por base el conflicto entre los exilados y los "habitantes de las ruinas de Jerusalén", los cuales, arrogándose la tradición de Abrahán, ¡alegan la propiedad de la tierra!); (c) Siquén[24], primera parada de Abrahán en su migración a Canaán y "escenario" de la alianza de Josué; finalmente, (d) la figura del "roble" (por un lado, "roble", para el ciclo de Abrahán [Gén 12,6; 13,18; 14,13; 18,1] y de los patriarcas y matriarcas [Gén 35,8], relacionado a los quenitas [Jue 4,11], con la ciudad de Siquén [Gén 12,6. Jue 9,6.37], con las prácticas religiosas condenadas en *Oseas* [Os 4,13] y con los amorreos [Am 2,9]; y, por otro lado, la "encina", como en Gén 35,4 es llamada el "roble de Siquén", fenómeno que puede ser comprendido, por ejemplo, por el hecho de que los términos hebreos llegan a ser relacionados en Is 6,13).

Tenemos la impresión de que Gén 12 y Jos 24 forman un arco, dentro del cual se dibuja lo que se pretende desde allá y que luego es determinado en Jos 24[25]. En el comienzo está un Abrahán patriarca del "pueblo de las ruinas de Jerusalén" (Ez 33,24), Siquén (Gén 12,6), las encinas de Siquén (Gén 12,6), bajo cuya sombra Yahvé se aparece a Abrahán (Gén 18,1). Circunscrito en tal arco, resulta que se señala una diversidad de accesos a la divinidad, preservada en la memoria como una vivencia poliátrica. Al final está "Josué", en Siquén, "estableciendo una alianza monolátrica con "el pueblo", poniendo estatuto y derecho allí, en Siquén de Abrahán, y tomando ese(s) "roble(s)" de Siquén como testimonio(s). Creyéndole a *Oseas*, el pueblo tenía en los robles, unos aliados para el culto, "porque es buena su sombra" (Os 4,13). Al inicio del "pueblo", están Abrahán y el roble; al final están Josué y el roble. En el inicio, Yahvé aparece bajo la sombre, porque la sombra del roble es buena y amigable. Al final, el ojo celoso de Yahvé vigila al pueblo desde el roble y desde la piedra. Estos son tomados como "testigos". Queda difícil decidir si son simplemente testimonios "entre" el pueblo o testimonios "contra" el pueblo; la partícula *be-* es dudosa en este sentido y se debe, por lo tanto, recurrir al análisis del discurso. – Yahvé, ahora, es celoso.

Si Persia entiende que es eficiente y eficaz tomar a los dioses de los pueblos por la mano, tomar a los líderes del pueblo por la mano y tomar la religión de los pueblos para, por medio de esos elementos político-coercitivos, controlar a los pueblos, hace sentido que la narración tome símbolos del "pueblo", cuya "alianza" *encuadra y formula*, para legitimar también la formulación y el encuadramiento pretendidos. Pero, es necesario buscar cuándo cada "pieza" de la narración es redirigida e instrumentalizada por los portadores del discurso (Cf. Mal 2,7). Si Jue 24,25-27* fue redirigido al mismo tiempo y por las mismas manos que redirigieron Jos 24,1-24, se podría interpretar la presencia de la "piedra" y del "roble" como cooptación transgresiva de los símbolos cúltico-litúrgicos de la población *encuadrada* en la alianza[26].

Con todo, si la breve y evocativa perícopa fue redirigida posteriormente, pero teniendo presente exactamente su inserción allí –en el mito de la asamblea de Siquén – una *hipótesis diferenciada* reivindica la validez posiblemente histórica. La nota con una mención del

---

24 Para una referencia a un templo samaritano en Siquén, hasta el 128 a.C., Cf. Moshe Sharon, *Corpus Inscriptionum Arabicarum Palaestinae*, vol. 2-B, C, Leiden: Brill, 1999, p. 8-10.

25 Para Jos 24 como cuña redaccional de separación entre *Josué* y *Jueces*, se presupone el capítulo, aún como "datación" del "hexatéuco", Cf. Philippe Guillaume, *Waiting for Josiah - The Judges*, London: T. & T. Clark International, 2004, p. 84-86.

26 Se amplía, por medio del énfasis en la intención ideológica de la operación de re-significación de los símbolos cúlticos, lo que ya se expone en Donald C. Polanski, "What Means These Stones? - Inscriptions, Textuality and Power in Persia and Yehud", em: Jon L. Berquist (organizador), *Approaching Yehud - New Approaches to the Study of the Persian Period*, Atlanta: Society Biblical Literature, 2007, p. 40-41 (Cf. p. 37-48).

roble y de la piedra serían un contrapunto a la propuesta "oficial", y correspondería a la resistencia popular contra la alianza y el *encuadramiento* estatal-sacerdotal, creada por la narración primaria (Jos 24,1-24*). La población que resiste apelaría al recrudecimiento rememorativo de las tradiciones de Abrahán y del "roble", y eso contra las alegaciones y formulaciones monolátricas-sacerdotales. la presencia del roble en el final redaccional de la narración primaria mantendría viva la memoria de las prácticas religiosas populares, tradicionalmente vinculadas a las figuras patriarcales. Allí, al lado de la unicidad pretendida por la "alianza" yahvista, se mantienen la memoria de la diversidad[27].

Lo mismo valdría, en todos los sentidos, para la figura de la piedra, en hebreo un término genérico y, por lo mismo, sobrecargado de excesos, por lo mismo con pocas posibilidades anafónicas[28] Podemos, con todo, recordar la escena de Jacob –un patriarca – estableciendo una "piedra" (Gén 28,18) y, así, por medio de ella, un "pacto" con Yahvé. Según este pacto, si el patriarca fuera protegido en su viaje, se compromete con Dios, y aquella "piedra" se tendrá por "casa de Dios" (Gén 28,22). Sin olvidar aquella breve información de Gén 33,18-20, según la cual, ese mismo Jacob, después de aquel viaje, llegó a esa misma Siquén y erigió allí un altar a "El, Dios de Israel"[29]. Las "piedras" son relacionadas como uno de los cuatro símbolos prohibidos/destruidos por la reforma de Ezequías, al lado de los "altos" Noestán/Nehushtan y de Aserá/Asherah. Piedra y madera – naturales o "estético-cúlticos" – están prohibidos. Yahvé, ahora habla por medio del "estatuto y el derecho" – y por la boca de su mensajero, "porque el sacerdote es el mensajero de Yahvé" (Cf. Mal 2,7 y Núm 12,6-8).

En ambos casos, roble y piedra están allí en el texto. Son testimonios de una trayecto de búsqueda y de fidelidad, en la diversidad. Testimonian polémica y resistencia; lo que era originalmente diversidad nativa y "natural", pasa a ser visto como polémica, bajo y después del *encuadramiento* "oficial". Pudo haber habido una cooptación que permanece como memoria de la resistencia. De cara al pacto de univocidad, roble y piedra son testimonios de diversidad.

Haroldo Reimer
rua 115-G, n.10 – Setor Sul
Goiânia/GO
74085-310
Brasil
h.reimer@terra.com.br

Osvaldo Luiz Ribeiro
rua Cosmorama 900 (rua dos Colibris 52)
Cosmorama – Edson Passos
Mesquita/RJ
26582-020
Brasil
osvaldo@ouviroevento.pro.br

---

27 Se registra aquí la conversación del Prof. Milton Schwantes con uno de los autores de este artículo, junto al "árbol de la vida", en el jardín de la casa-museo del pintor ecuatoriano Oswaldo Guayasamín, con ocasión del Encuentro Latino-Americano de RIBLA, en Quito, mayo de 2008. Junto a este "árbol de la vida" están sepultados los restos mortales del referido pintor. El "árbol" evoca simbologías de resistencia, importantes en las culturas andinas.

28 Para la evocativa relación entre *esa* piedra de Jos 24 y la "piedra" de los "tabúes de piedra", Cf. David H. Aaron, *Etched in Stone - The Emergence of the Decalogue*, New York/London: T. & T. Clark, 2006, p. 161 (Cf. p. 145-164, "The Covenant of Shechem") y David H. Aaron, *Biblical Ambiguities: Metaphor, Semantics, and Divine Imagery*, Boston/Leiden: Brill Academic Publishers, 2002, p. 176.

29 David H. Aaron, *Etched in Stone - The Emergence of the Decalogue*, p. 153.

Alianzas con el poder opresor
No sólo en el caso de los reyes humanos... Jueces 9 y la Fábula de los Árboles

Resumen
El presente artículo aborda el tema de la monarquía y las alianzas hechas en ella, desde la fábula de los árboles que aparece en Jueces 9. Desde ahí y con una mirada irónica, propia de dicha fábula se replantea la oposición entre el sistema tribal y el sistema monárquico; además analiza el proceso que llevó a la monarquía y el sistema mismo. Como resultado final nos ayuda a cuestionar el modelo monárquico incluyendo la imagen de un Dios rey y las relaciones que se establecen con él desde esta perspectiva.

Abstract
This article analyses the Fable of the Trees in Judges 9 in the context of the discussion on the tribal system (as an alleged equalitarian system) and the monarchy in Israel (as a system considered an offense to the alleged royalty of Yahweh). Shows the elements of oppression and domination present in both systems and, from a feminist liberational standpoint, criticizes their presence in the theology of the divine royalty conceived in the image of human royalty, evaluating the adoration of a God that is King as an alliance with death.

"¡Uuuiii! ¿Ustedes me quieren a mí como rey de ustedes?
¡Uiuiuiuiui! ¿En verdad me quieren? ¡Kiiiibooon!
¡Vea acá, ven acá, rápido! ¡Siéntate bajo mi sombra!"

Desde que conozco la Fábula de los Árboles que quieren un rey y que acaban invitando a la zarza espinosa (Jueces 9,8-15) es más o menos así como imagino el hablar de ella: con una vocecita gangosa que grita de placer y un cuerpecito todo estufado que se agita al sol de su divina importancia (sin ser arrancado de su lugar, claro). Quiero decir: siempre entendí este texto como aquello que es: una gran ironía que desenmascara no a aquel 'Su Excelencia' o 'Rey Imbécil', sino principalmente a los pobres idiotas que quieren tanto un rey que van a buscarlo. Y lo mejor es: ya que son plantas y la situación es totalmente irreal, no necesitamos vigilar nuestras fantasías, ni medir las palabras con que las expresamos; así podemos admitir con libertad todo lo que podamos sentir y pensar secretamente sobre la estupidez del "elector común", de la "oveja fiel" y sobre la desfachatez del "Señor" y "Gran Rey" de nuestra patria y del mundo en general, que hacen todas sus alianzas, con un tipo de poder en el que no hay nada de bueno

Por eso, fue casi un acto reflejo cuando, en la reunión que planificaba esta *RIBLA* sobre pactos de muerte y pactos de vida, propuse "¡Jueces 9!" y es interesante que no recuerdo más como surgió también "1Sam 8" y el título provisorio "De la solidaridad tribal al monopolio del poder". Pues, creo que será más que suficiente reflexionar Jue 9, especialmente sobre la Fábula de los Árboles, en su contexto de ayer y de hoy, y hace tiempo que no creo más en la llamada "solidaridad tribal", en una época de sistema igualitario que, en Israel, había antecedido a la época de la monarquía.

El sistema tribal de Israel: ¿Un sistema igualitario?

Ese último escepticismo me causó hace tiempo un problema existencial y de militancia, ya que, junto con el Éxodo (los éxodos de los esclavos de Egipto y el de Jesús en la cruz), el corazón de la lectura bíblica popular latino-americana es la fe en aquella organización igualitaria de las tribus, la cual hemos enseñado por tantos años, desde nuestra lectura bíblica liberadora. En nuestras luchas por sociedades menos opresoras y menos desiguales "de hoy" tuvimos la inmensa necesidad de apoyarnos en algún modelo "de ayer", en un modelo ordenado por Dios que ayudase a las personas devotas a la Biblia a aliarse a esas luchas y a acreditar su justicia. Pero eso nos llevó a pasar por encima del problema (o al menos a hacer mucha "gimnasia" para configurarlo) de que una de las grandes desigualdades, la esclavitud, estaba sancionada en toda la Biblia (hasta en el Segundo Testamento, donde Jesús y Pablo no se refieren a ella, para decir lo más mínimo). E hicimos eso a pesar de presentar el Éxodo de Egipto como una fuga de esclavos, apoyada por Yahvé, que se quedó al lado de ellos y no a lado del Faraón, y que dio como "constitución" de la Nueva Sociedad los Diez Mandamientos, cuyo prólogo: "Yo soy Yahvé tu Dios, que los hizo salir de la tierra de Egipto, de la casa de la esclavitud" fue interpretado como alerta de que nunca más volverían a ese sistema opresor. Pasamos por encima, también, otra gran desigualdad, aquella que se da entre hombres y mujeres o incluso hicimos una "gimnasia" aún más vigorosa para salvar nuestro modelo de sociedad tribal igualitaria y solidaria, aunque en ella no hubiese nada de igualdad con relación a las mujeres. Y nuevamente hicimos eso a pesar de destacar el papel especial de las mujeres en el anuncio del Éxodo de Jesús (de su resurrección) y de resaltar, en general, su gran participación en tantas luchas registradas en la Biblia y en las luchas de hoy.

Yo misma usé para el estudio del "Sistema Igualitario", por mucho tiempo, el famoso librito N°. 21 del CEBI, "Proyecto de Yahvé"[1], y me demoré en preparar un subsidio propio donde intentaba, por lo menos, alertar sobre los defectos del modelo allí presentado. Ese subsidio era así:

---

[1] Equipo de Catequesis de la Diócesis de Santarém/PA, *Projeto de Javé*, Belo Horizonte: CEBI, 1989, 23 p. (La Palabra en la Vida, 21). Cf. también una versión semejante en: Ildo Bohn Gass, *Formação do povo de Israel*, São Leopoldo: CEBI, 2002, p. 89-90 (Serie: Una Introducción a la Biblia). Aquí, Ildo B. Gass acogió una observación que lo llevó a revisar su manuscrito e introducir un pequeño comentario en la p. 88: "pero, es bueno no olvidar que la cultura patriarcal prevalecía de la misma forma en el tribalismo, aunque con más derechos que en las ciudades-estado, las mujeres no saldrán de la 'casa de la esclavitud patriarcal'...".

EL SISTEMA IGUALITARIO	
SISTEMA EN EGIPTO Y EN CANAÁN	SISTEMA EN EL ISRAEL TRIBAL
1 Sociedad de la pirámide (Faraón - reyes de Canaán - ministros y sacerdotes - Pueblo oprimido).	Sociedad igualitaria (Deut 15,4-11).
2 Explotación del trabajo (tributo y cerviz).	Tierra compartida para vivir de ella (Jos 13-21; Lev 25).
3 Poder centralizado.	Descentralización del poder (Ex 18,1-27).
4 Leyes que defienden los intereses de los reyes.	Leyes populares que defienden al Pueblo (Ex 20,1-17).
5 Ejército de soldados permanentes.	Solidaridad mutua en la lucha (Jue 6,33-40; 4,1-10).
6 Conocimiento sólo para los poderosos.	Conocimiento compartido (Deut 6,4-9.20.25).
7 Religión con varios dioses a favor del faraón y de los reyes de Canaán.	Religión del (asumida) Dios único YAHVE, en favor del Pueblo (Ex 3,7-15; Jos 24,14-21).

El sistema de sociedad que podemos detectar en el Israel tribal es lo contrario del sistema opresor de Egipto y de las ciudades-estado de Canaán. Por eso es llamado "igualitario". Debemos recordar, sin embargo, que también ese sistema se sitúa dentro de una cultura patriarcal y androcéntrica, es decir, que no existe igualdad entre los sexos y/o los géneros:

1) Las mujeres no son iguales a los hombres en derechos y dignidad.
2) Las mujeres pueden heredar tierra sólo ante la falta de hermanos (para que la tierra no salga de la tribu, cuando se case).
3) Las mujeres no pueden asumir el cargo de "anciano".
4) Las mujeres son propiedad del padre o del marido (Cf. Ex 20,17).
5) Las mujeres (y los hijos) hacen parte del botín de guerra.
6) Las mujeres no reciben una educación y formación tan inclusiva como los varones.

Hoy, se que también esa presentación tiene el gran problema de aplicar apenas algunos "retoques", pero sin enfrentar la raíz de la cuestión. Mientras tanto, en mis asesorías, incluso en escuelas bíblicas que forman asesores/as bíblicos, el mayor problema era otro: era la constante experiencia de que a la mayoría de las personas ya le costaba asimilar la idea de que ese proyecto propuesto por Dios era "igualitario, pero no tanto…". Era simplemente una ilusión y, en el fondo, un absurdo[2].

[2] Para una mayor discusión, Cf. mi comunicación en el II Congreso Brasileño de Investigación Bíblica, Goiánia, 2006, a ser publicada en sus Anales: "El CEBI y las teorías de la Formación de Israel: alcances e limites avalados desde una lectura feminista y de género".

Por eso, considero una de las tareas más fundamentales en nuestros estudios bíblicos y en nuestros esfuerzos de educación popular no contrastar, con simpleza, una construcción esquemática de "solidaridad tribal" (léase "igualitaria") *versus* "monopolio de poder". Creo que debemos analizar primero en qué tipo de poder y de relaciones se basaba aquello que queremos proponer. Y después debemos analizar si eso realmente puede ser encontrado en los textos bíblicos que acostumbramos usar para este fin, o si esos propios textos no están marcados por el poder opresor, monopólico e imperial que su uso nos obligue a hacer una "gimnasia vertiginosa", que contradiga nuestras intenciones y que nada tenga que ver con los efectos deseados. Es bajo el telón de esas reflexiones que vuelvo ahora para leer el texto de Jueces 9, las narraciones de Abimalec, quien quería ser, y finalmente, fue rey

Jueces 9: ¿El primer intento de establecer la monarquía en Israel?

La Fábula de los Árboles que está en el centro de este artículo, tiene un papel central en el Libro de los Jueces y en la visión de Israel que este libro propaga. Está inserta en un contexto altamente polémico: en el ciclo de relatos en torno a Abimalec que se volvió "rey" en Siquem, en una época en la cual "Israel" aún estaba viviendo el "sistema tribal". Esa visión de la historia propagada por el libro de los Jueces, de la forma que llegó hasta nosotros (o sea, como parte de la Obra Historiográfica Deuteronomista que recibió sus últimas relecturas y modificaciones apenas en el post-exilio), puede ser resumida, más o menos, como sigue[3].

Después de la "Asamblea de Siquem", en la cual las tribus hicieron una alianza entre sí, y con el único Dios Yahvé (Jos 24: otro "mito" de nuestra lectura popular que necesita ser deconstruido con urgencia), se inicia la "época de los jueces". Esta época se caracteriza por los repetidos ciclos de "infidelidad –opresión –clamor –liberación –periodo de paz". La liberación ocurre cuando Yahvé suscita un "juez", un líder carismático que se pone al frente de Israel (en algunas tribus) para librarlo de sus enemigos. No permanece en ese cargo para el resto de su vida (por lo tanto, no es un rey, ni un "monarca") y, después de su muerte, su cargo tampoco pasa a su hijo (por lo tanto, no hay una "dinastía". Ese esquema "funcionó", más o menos, desde Ehud (Jue 3) hasta Débora y Barac (4-5), pero en el caso de Gedeón (6-8), la historia se complica. Gedeón fue convidado a ser rey y, aunque rechazó (conforme a la redacción deuteronomista) piamente ese convite herético (8,24: "ni yo, ni mi hijo seremos reyes de ustedes. El rey de ustedes será Yahvé"), hasta su muerte él hizo todo y caracteriza a un rey (Cf. 8,25-31). Por mucho tiempo se reconoció que Gedeón rechazó (¡conforme la teología deuteronomista!) el *título* de rey, pero se aceptaba que él, "*de hecho* y con relación al *poder ejercido*"[4], haya sido efectivamente un rey.

La mayor complicación, sin embargo, es otra: las relecturas tardías y de poca solidez identifican a Gedeón con Jerubaal, a través de un padre del mismo nombre, Joás (en 6,11 y 8,32, él es padre de Gedeón, en 8,29, padre de Jerubaal) y a través de dos simples declaraciones: "Jerubaal, que es Gedeón..." (7,1) y "los israelitas no se mostraron agradecidos con la familia de Jerubaal-Gedeón..." (8,35). Luego, en el versículo siguiente, el motivo de

---

[3] Para una descripción más detallada (aunque un tanto desactualizada) de esa visión, Cf. Monika Ottermann, "As tribos de Israel e seus agentes de libertação - Os voluntários e os/as líderes das lutas no Livro dos juízes", en *Estudos Bíblicos*, Petrópolis/São Leopoldo: Vozes/Sinodal, vol. 55 (Comunidades y Masa a partir de la Biblia), 1997, p. 29-45.

[4] Herbert Haag, "Gideon – Jerubbaal – Abimelek", em *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, Berlim: Töpelmann, vol.79/3, 1967, p. 305-314 (aquí p. 306-307). Ese artículo demuestra también a artificialidad de la identificación de Gedeón con Jerubaal y la relación filial de Abimelec, discutida en seguida.

esa identificación es evidente: "Abimalec, hijo de Jerubaal, fue a Siquem..." (9,1): éste versículo conecta, redaccionalmente, los relatos de Gedeón con los relatos de Abimalec, lo que es un material claramente extra-bíblico (Jue 9). Y Abimalec es el "villano" de la historia, dentro de la cual una de las últimas redacciones del libro de los Jueces insertó la Fábula de los Árboles que querían ser rey.

Históricamente, Abimalec debió haber sido un simple salteador y jefe de cuadrilla, que actuaba en la región de Siquem, que tuvo varios sucesos "militares", que se volvió rey de esa ciudad-estado y que murió en el intento de tomar por asalto la ciudadela vecina de Tebes (esa muerte, "por manos de una mujer", será discutida más abajo). La Fábula de los Árboles, sin ningún detalle vinculado a una persona o a una situación socio-histórica concreta, es insertada en ese enredo por la siguiente construcción: para ser rey, Abimalec y los "señores" de Siquem pagan a pistoleros que matan a setenta adversarios (todos ellos hijos de Jerubaal, o sea, hermanos de Abimalec, 9,1-6). Escapa de esa masacre sólo el hermano más joven, Yotam, y en su boca se pone la Fábula de los Árboles (9,7-15) y un discurso típicamente deuteronomista (9,16-21) que es sintonizado con la Fábula a través del tema del fuego devorador (9,20), lo que aumenta la Fábula en 9,15b.[5]

Todos los textos en torno a Abimalec contienen apenas dos referencias a Israel, que son claramente tardías: 9,22 afirma que "Abimalec gobernó Israel durante tres años" (sin embargo, el texto sigue narrando sólo eventos en Siquem) y, después de su muerte, "los israelitas volverán, cada uno, a su casa" (9,55: es la fórmula estereotipada que no combina con la mera presencia de los integrantes del bando de Abimalec). Del mismo modo, Jue 9 contiene una única línea de referencia a Elohim (¡si siquiera a Yahvé!), lo que también comprueba que es una narración tardía. En la introducción a la Fábula (9,7), Yotam grita (desde la cima del Monte Garizim, el tradicional monte de la bendición, Cf. Deut 11,29; 27,12): "óiganme señores de Siquem de manera que Dios los oiga a ustedes", y 9,23 afirma que Elohim envió un espíritu malo sobre Abimalec y los señores de Siquem (en la misma línea del espíritu malo que Yahvé envió sobre Saúl, Cf. 1Sam 16,14). Y, en el final feliz de la historia de Abimalec, los dos comentarios sobre su muerte interpretan: "De ese modo, Dios hizo caer sobre Abimalec el mal que él había hecho…" (9,56) y "del mismo modo, Dios hizo caer sobre los habitantes de Siquem todo el mal que habían hecho. Y así se cumplió la maldición de Yotam, hijo de Jerubaal" (9,57). Eso muestra que "Yahvé", y hasta el mismo "Elohim" (en cuanto dios de Israel) están ausentes de los relatos propiamente dichos, y que Elohim fue introducido por la misma mano que introdujo la Fábula de los Árboles y le dio el carácter de una profecía anunciada (Cf. el "fuego devorador" en v. 15b y 20) y cumplida (Cf. v. 57: "así se cumplió...").[6] Las referencias religiosas en el cuerpo original de los relatos que se refieren a Baal (v. 4.27.46), y eso me parece muy lógico en relatos sobre un hijo de Jerubaal (que, por encima, se llama Abimalec = "Padre del Rey"). Todo eso deja claro que hasta la censura religiosa tardía ("israelita" o "deuteronomista") no se refiere

---

[5] Para tales análisis, Cf., por ejemplo: Wolfgang Richter, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch*, Bonn: Hanstein, 1963, p. 246-318; Frank Crüsemann, *Der Widerstand gegen das Königtum - Die antiköniglichen Texte des Alten Testamentes und der Kampf um den frühen israelitischen Staat*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1978, 257 p.; Uwe Becker, *Richterzeit und Königtum - Redaktionsgeschichtliche Studien zum Richterbuch*, Berlim: Walter de Gruyter, 1990, 326 p. Aunque no sea parte de la fábula original, el v.15b es fruto de tradiciones literarias que, inclusive por la experiencia de que ciudades y tierras conquistadas eran quemadas, compara el poder destructivo del rey al poder destructivo del fuego. Un ejemplo es Jer 48,43-47, donde la lógica de "escapar de las llamas para caer en las brasas" (Cf. Is 24,17-18; 31,8-9 y Am 5,19) se refiere literalmente al fuego que quema a quien busca protección.

[6] Para una interpretación reciente de la Fábula de los Árboles como discurso profético, Cf. Karin Schöpflin, "Jotham's Speech and Fable as Prophetic Comment on Abimelech's Story - The Genesis of Judges 9", en *Scandinavian Journal of the Old Testament*, Aarhus: Taylor & Francis, vol. 18/1, 2004, p. 3-22.

a la realeza de Abimalec, sino sólo al modo como éste y los señores de Siquem la establecieron: por medio de la masacre de sus rivales y/o adversarios.

Por lo tanto, podemos registrar dos aspectos importantes para nuestra discusión sobre el "poder monopolista" o "monárquico" y sobre la "Fábula de los Árboles":

1. Abimalec no fue un "juez" en Israel que se desvió (como podríamos sospechar acerca de Gedeón) y tampoco fue un "rey en Israel". Su realeza no fue una primera tentativa de abandonar el "sistema tribal" en pro de un "sistema monárquico". Él fue un simple bandido / héroe / rey local, cuyas acciones, por algún motivo, encontraron un lugar dentro de las acciones de otros héroes que actuaban en Canaán / Israel, antes des establecimiento de la monarquía davídica.

2. La Fábula de los Árboles no es un elemento orgánico del ciclo de narraciones de Abimalec. Por lo tanto, puede ser analizada independientemente de la situación socio-histórica en la cual fue inserta y, sobre todo, independientemente de la interpretación religiosa que esa situación sufre en tiempos tardíos. Ese análisis sigue ahora y se desarrolla en un horizonte que va más allá del esquema de "realeza humana" *versus* "realeza divina" o de "rey justo" contra "rey opresor".

La Fábula de los Árboles – ¿Cuál sería su mensaje principal?

Cuando comencé a sondear la rica literatura exegética sobre Jueces 9 y, en especial, de la Fábula de los Árboles sentí primero cierta sorpresa, pero luego me di cuenta que aquí ocurre apenas lo que acontece con las interpretaciones de casi todos los textos de la Biblia: tienen de todo, y la interpretación concreta presentada por un (a) exegeta depende de su posición, su ideología y sus intereses concretos. Y ya que eso me incluye también a mí, considero apenas ético revelar desde ya mis intereses: como exegeta comprometida con la lectura bíblica popular y feminista liberadora, me interesa desenmascarar el poder opresor, sea este social o ideológico y religioso. Y, me interesa especialmente, mostrar dónde la Biblia y su interpretación colaboran con ese tipo de poder o dónde lo combate.

Entonces, tiene de todos –también en la interpretación de la Fábula de los Árboles que ya fue caracterizada como "la poesía antimonárquica más fuerte de la literatura universal"[7]. Por ejemplo, hasta un exegeta muy considerado puede entenderla como un texto que *defiende* la monarquía: "también un rey de origen humilde tiene derecho al respeto y a la fidelidad de alianza de aquellos que le imputaron el cargo"[8]. O se puede acreditar que esta Fábula no condena a la monarquía en general, sino sólo a la realeza oculta, mal ejercida por algún rey concreto, o una monarquía fuera del control de Yahvé, fuera de la dinastía davídica. Así, es posible leer esta Fábula como una crítica exclusiva a Abimalec[9] o, junto con una tendencia del libro de los Jueces presente en una de sus últimas redacciones, como un manifiesto pro-judío que promueve la dinastía del judaita David y contra los "usurpadores" e "inútiles" norteños, especialmente los benjaminitas (Saúl, Jeroboam, etc.).[10] Antiguamente se procuraba vincular la Fábula a situaciones concretas, vividas en el

---

7 Martin Buber, "Königtum Gottes" [= Realeza de Dios], en *Werke 2: Schriften zur Bibel*, Munique: Kösel, 1964, p. 562.

8 Ernst Würthwein, *Studien zum deuteronomistischen Geschichtswerk*, Berlim: Walter de Gruyter, 1994, p. 26.

9 Tomoo Ishida, *The Royal Dynasties in Ancient Israel - A Study on the Formation and Development of Royal-dynastic Ideology*, Berlim: Walter de Gruyter, 1977, p. 185; Ivo Storniolo, *Como ler o Livro dos Juízes*, São Paulo: Paulinas, 1992, p. 49-55, bajo el título problemático: "Sólo los inútiles tendrán el poder" y p. 61-62 distinguiendo entre el "poder para servir al pueblo" y el "poder para colocar al pueblo al servicio de sí mismo", pero afirmando: "Quien sabe lo que significa el poder no lo quiere ni lo desea. El poder, de hecho, no pertenece a la naturaleza humana, sino a la naturaleza divina. [...] El poder pertenece a Dios"-

10 Marc Zvi Brettler, *The Book of Judges*, Londres: Routledge, 2002, p. 111-116.

Reino del Norte, por ejemplo las repetidas fases de "anarquía" entre Jeroboam y la destrucción de Samaria[11] o, en conveniencia con las profecías de Oseas, la destrucción de Samaria[12].

Pero, hay también muchos exegetas que reconocen en la Fábula de los Árboles una tendencia antimonárquica fundamental, una crítica a la institución de la monarquía, y que discuten apenas la coyuntura, el momento socio-histórico concreto, en el cual la Fábula habría sido creada. Por ejemplo, se afirma que ella expresa la ideología política de las tribus, la actitud antimonárquica que reinaba en "Israel", antes de la formación del estado, o que ella refleja la difícil transición entre las dos formas de gobierno ("tribal" y "central")[13]. Otros piensan que las palabras de Gedeón antes citadas (Jue 8,24) y el mensaje de la Fábula presuponen una experiencia concreta con la monarquía y la vinculan al inicio del reinado de Salomón, que desarrolló plenamente todos los mecanismos de expresión y exploración sobre los cuales alerta también 1Sam 8[14].

Y, finalmente, hay quien entiende que la crítica antimonárquica en Israel (a cuyo ámbito pertenecería también la Fábula de los Árboles) no se vuelve contra ese sistema político (apenas) por el hecho de ser opresor, sino porque la realeza humana estaría contradiciendo a la realeza divina – estamos en la línea de la teocracia promovida por ciertos círculos deuteronomistas[15]. Hasta ahora hemos insistido en que la realeza exclusiva de Yahvé sería uno de los elementos más característicos de la ética del yahvismo y que en otros países del Antiguo Oriente no habría teologías semejantes que considerasen la realeza humana incompatible con la realeza divina[16]. Por lo tanto, esa interpretación no resiste un análisis que dialogue con hechos hoy muy conocidos y que no toma la unicidad y distinción de la religión de Israel como un dato pre-establecido. Se sabe que en cierta época, las ciudades-estado mesopotámicas de Assur, Mari, Der y Esnunna reservaban el título de rey (*?arrum*) exclusivamente para las divinidades[17]. Por ejemplo, el dios Assur era el "rey", y un rey terrestre era apenas un "gobernador" o "vice-regente" (*i??iakum*), hasta un "*i??iak assur*" (vice-regente de Assur – entendiendo a Assur como divinidad y también como estado). Lo mismo ocurrió con reyes de ciudades-estado cuyas divinidades principales eran Ti?pak, I?tar, I?taran y ?arrumatim ("rey del país", idéntico al dios cananeo Dagan). Lo más

---

11 George F. Moore, *A Critical and Exegetical Commentary on Judges*, Edimburgo: Clark, 1895, p. 229-245 (International Critical Commentary).

12 Karl Budde, *Das Buch der Richter*, Freiburg: Mohr, 1897, p. 50.

13 Citando ejemplos típicos: Martin Noth, *Geschichte Israels*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1950, p. 164-165; Carlos Dreher, *O surgimento da monarquia israelita sob Saul*, São Leopoldo: CEBI, 1992, 21 p. (La Palabra en la Vida, 50); publicación original: *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, Escola Superior de Teologia, vol. 28/1, 1988.

14 Frank Crüsemann, *Der Widerstand gegen das Königtum*, p. 42-54.

15 Cf., por ejemplo: nota 7 (o en la traducción: Martin Buber, *Kingship of God*, Nova Iorque: Harper & Row, 1967, p. 59-66); en la nota 9, la posición de Ivo Storniolo; Uwe Becker, *Richterzeit und Königtum*, p. 184-189; y Reinhard Muller, *Königtum und Gottesherrschaft - Untersuchungen zur alttestamentlichen Monarchiekritik*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2004, p. 309. Uno de los libros más preciosos de la lectura popular libertadora en toda América Latina (Jorge Pixley, *Historia sagrada, historia popular: historia de Israel desde los pobres*, San José: DEI/CIEETS, 1989, 125 p.; traducción brasileña: *A história de Israel a partir dos pobres*, Petrópolis, Vozes, 1991) acepta la "realeza de Yahvé" sin ninguna crítica, al afirmar que él "era el rey de las tribus de Israel" (que no pagaban tributo a nadie, excepto a Yahvé, p. 20) y al basar sus gráficos de organización social en ese ángulo. Carlos Dreher, *O surgimento da monarquia israelita sob Saul*, p. 17, evita una toma de posición explícita, al afirmar en su conclusión: "algunos grupos comenzaron a percibir que el nuevo rey representaba el rechazo al rey Yahvé (1Sam 8,7)". Cf. en la misma lógica también el subtítulo e interpretaciones en el "Comentario Bíblico AT" sobre 1Samuel (el volumen sobre Jueces aún no ha sido publicado): Luiz José Dietrich; Shigeyuki Nakanose y Francisco Orofino, *Primeiro livro de Samuel - Pedir um rei foi nosso maior pecado*, Petrópolis/São Leopoldo: Vozes/Sinodal, 1999, 313 p.

16 Frank Crüsemann, *Der Widerstand gegen das Königtum*, p. 76, y otros autores que se basan en él.

17 Cf. Dale Launderville, "Anti-monarchical Ideology in Israel in Light of Mesopotamian Parallels", en Lawrence Boadt (organizador), *Imagery and Imagination in Biblical Literature*, Washington: Catholic Biblical Association of America, 2001, p. 119-128.

interesante, sin embargo, es el momento histórico -¡muy breve! – en el cual surgió ese fenómeno: en torno al 2000-1900, o sea inmediatamente después de que esos reinados hayan recuperado su independencia con relación al imperio de la Tercera Dinastía de Ur, y antes de la formación del Imperio Babilónico de Hammurabi. A pesar de la diferencia de casi un milenio, la afinidad entre los momentos históricos, a saber, la ausencia de un imperio central, tanto en Mesopotamia como en Canaán, muestra algo importante: lo que suscita tal ideología de la exclusiva realeza divina son muchos más elementos históricos que religiosos. O sea, la ideología o teología de la teocracia no se basaba necesariamente en una religión éticamente superior y un movimiento de oposición contra un rey humano, justificado por argumentos religiosos, no fue el privilegio de Israel y del yahvismo

Con todo, mi mayor problema con una ideología que contrasta la realeza de los hombres y la realeza de Dios es otro. Es el simple hecho de que una realeza, un "poder-sobre", es siempre un sistema de dominación y de subyugación o sea: aunque no se asuma una forma extrema de teocracia, la "realeza" de un dios es también una dominación y, por encima, una dominación de las más poderosas y peligrosas, porque reivindica su naturaleza sagrada y absoluta. Propongo que usted reflexione sobre eso y lo tenga en mente cuando pasemos, ahora, a tratar algunos aspectos que considero centrales en la Fábula de los Árboles.

La Fábula de los Árboles – Una ironía sobre el "rey" y quien quiera serlo

No discutiré aquí si Jue 9,8-15 es efectivamente una fábula. Podemos tomar eso como presupuesto, ya que el texto presenta una forma literaria en la cual se atribuye a seres no humanos (aquí son plantas) cualidades y actividades humanas, con el objetivo de hacer alguna reflexión o crítica más interesante y más aguda y presentar, de manera muy viva, alguna "moral"[18]. Esa fábula hace amplio uso de la caricatura y de la ironía, o sea presenta determinados aspectos, con un tanto de exageración, que se vuelven cómicos o ridículos (las andanzas de los árboles) y pervierte otros (la respuesta de la zarza espinosa) en su contrario, de manera que se vuelvan no sólo ridículos, sino hasta absurdos[19]. Al final, ninguno necesita ser doctor en botánica ni en geografía ambiental del Oriente Próximo para captar espontáneamente el despropósito del convite hecho por una zarza espinosa a unos árboles verdaderos, de ir a abrigarse bajo la sombra de ella. Veamos, entonces, el texto en una traducción y estructuración que formulé con base a las investigaciones y trabajos exegéticos previos que aquí no necesitan ser desmenuzados:

> [8] Un día salieron los árboles en busca de un rey. Dijeron al olivo: ¡Sé tú nuestro rey!
> [9] Pero el olivo les respondió: ¿Tendré que dejar mi aceite, tan apreciado por los dioses y los hombres, para ir a vagar por encima de los demás árboles?
> [10] Los árboles se dirigieron entonces a la higuera: ¡Ven, reina sobre nosotros!
> [11] La higuera les respondió: ¿Tendré que renunciar al dulzor de mi fruta tan apreciada para ir vagar encima de los demás árboles?
> [12] Luego los árboles fueron donde la vid: ¡Ven, reina sobre nosotros!
> [13] Pero la vid les respondió: ¿Tendré que renunciar a mi uva, que tanto alegra a los dioses y a los hombres, para ir a vagar por encima de los árboles?

---

18 Para una discusión de fábulas en general, en el Antiguo Oriente y en la Biblia Hebraica, Cf. por ejemplo: Wolfgang Richter, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch*, p. 283-284; Reinhard Muller, *Königtum und Gottesherrschaft*, p. 20-22.

19 Para una caracterización de "caricatura" y "ironía" y su uso en la Fábula de los Árboles, Cf. Edgar Jans, *Abimelech und sein Königtum - Diachrone und synchrone Untersuchungen zu Richter 9*, St. Ottilien: EOS, 2001, p. 153-155.

[14] Entonces **todos** los árboles dijeron a la zarza espinosa: ¡Ven, reina tú sobre nosotros!
[15a] Y la zarza espinosa respondió a los árboles: "Si realmente quieren hacerme rey y que los mande, vengan y quédense bajo mi sombra.
[15b] ["¡Si no, saldrá fuego de la zarza espinosa y devorará hasta el cedro del Líbano!"]

Son impresionantes las profundidades y el arte con que el texto emplea personajes, palabras y estructuras. Los protagonistas colectivos son los árboles (al final son *todos* los árboles, por lo tanto, hasta aquellos que se negaban a ser rey) y los tres primeros protagonistas individuales están entre los árboles más típicos, más estimados, más fructíferos, y más metafóricos de Palestina / Israel. Es verdad que falta el "rey" de ese tipo de árboles, la tamereira – ¿será que su dignidad y divinidad confesada en la región del Dios-Árbol era tan natural (para quien creó esta fábula) que su inclusión estaba fuera de cuestión? También es verdad que, para nuestras clasificaciones, el vid no es un árbol, propiamente dicho (¡Cf. sin embargo, Ez 15,2.6!), pero ella comparte las cualidades deliciosas de las dos primeras candidatas. Como el olivo y la higuera, la vid da frutos y productos derivados que son deliciosos[20], y también da una sombre vigorizante, porque se acostumbraba fijar sus ramas en estructuras de madera, para que formasen una especie de pérgola. Descansar debajo de su higuera y de su viñedo era la metáfora por excelencia de una vida en paz y tranquilidad[21]. Todo eso crea un contraste abismal y extremadamente irónico con la última protagonista: la zarza espinosa, que definitivamente no es un árbol, definitivamente no da fruto y definitivamente no ofrece sombra. Al contrario: es un tronco bajito, delgado y hasta peligroso, que agrede con sus espinos a quien llega a tocarlo y que, una vez que le prenden fuego, provoca incendios devoradores.

Otro contraste, no menos drástico, se expresa en los verbos usados, o sea en las acciones propuestas o imaginables, que también irradian una ironía mordaz. Los árboles tienen tanta necesidad de tener un rey que liberan sus raíces, se arrancan de sus lugares y comienzan a andar. Pero esa andanza insistente y hasta obstinada (¿será que las respuestas igualmente negativas de los mejores candidatos no bastan para enseñarle lo absurdo de su proyecto?) se choca tres veces en los compatriotas buscados, quienes se niegan a dejar el sentido de sus vidas o a pervertir su naturaleza. Para los tres ejemplares más nobles de la sociedad arborícola, ser rey equivale a no servir para nada, no producir nada y, sobre todo, volverse un "vagabundo" y un "opresor". El verbo hebreo empleado, *nv'* (radicales: *nun – vav – ayin*), ¡ya causó mucho dolor de cabeza a los exegetas, porque en ningún otro caso, su forma aquí usada (el *qal*) se usa junto a la preposición *'al* ("sobre"). Esa combinación es generalmente traducida por "para sobre" o "balancearse sobre". Pero, siendo este verbo ampliamente usado para describir el estado de "temer" o "vacilar", de vagar errante (¡Caín en Gén 4,12.14!) o de andar oscilando (Is 19,1; Sal 107,27; Lam 4,14), transmite, más bien, la noción de un movimiento desenraizado y "al azar". Y, sobre todo, el empleo no común de la preposición *'al* destaca justamente aquello que considero la "moral", la crítica fundamental de la Fábula: ser rey significa ejercer un "poder-*sobre*", un poder de dominación y de opresión, significa vagabundear o vagar-*sobre* los súbditos que están bajo su poder.

Con todo, en vez de aprender la lección, en vez de percibir que el "rey no quiere prestarse", *todos* los árboles andan un poco más, hacen un poco más de esfuerzo, intentan una

---

[20] Vale destacar entre las decenas de citas: Ex 27,20; Núm 18,12; Deut 6,11; 7,13; 8,8; Jue 24,13; 2Re 18,31; Jer 8,13; 11,6; 24; Os 2,10-14; Am 4,9; Jl 1,12; Sal 52,10; 128,3; Cantar 2,13; 7,9; Cf. también las parábolas de Ez 17 y Sal 80.
[21] Cf. 1Re 5,5 (¡qué bella ideología monárquica!); Miq 4,4; Zac 3,10; Cf. también 2Re 18,31.

vez más. Sólo que parece no haber quedado ningún árbol candidato, sino apenas una cizaña, una zarza espinosa. Así que la invitación es hecha a la zarza espinosa (de modo reforzado: "¡reina *tú*!"). La Fábula llega al *punto más alto* de su desarrollo y denuncia, en una respuesta de suprema absurdidad e ironía, todo lo que caracteriza a un rey: más allá de no estar dispuesto a ser arrancado de su lugar, más allá de no tener ninguna actividad productiva que perder, la zarza espinosa ofrece (a quien viene hasta ella para ponerse bajo su poder) algo muy bueno, pero que sencillamente no tiene –sombra y protección. Es como si la cucaracha dijese al cóndor: "¡siéntate sobre mis alas!" ¡Qué situación!

Al dejarnos con ese final feliz (¡Qué bueno! ¡Lo conseguimos! ¡Viva el rey!) y sin ninguna miradita que defina el próximo capítulo de la novela (la promesa del fuego devorador no pertenece al cuerpo original), la Fábula nos invita a saborear la absurdidad de todo lo que ella contó: los árboles se descalifican a sí mismos y caen en el ridículo, al intentar tener al candidato (que no consiguen acreditar: "¿¡Realmente lo quieren!?") Y reciben exactamente lo que su estupidez merece –el único candidato que acepta, no da la talla (o lo que es lo mismo el único candidato que no tiene cualidades es el que acepta). Sea que él esté actuando por extrema ignorancia (arrogancia megalomanía, auto-súper-estimación o sin percibir que promete algo que le es imposible) o que esté actuando por extrema maldad (falsedad, corrupción, cinismo y sabiendo que promete algo que jamás podrá cumplir), la moral de la Fábula no es apenas un desenmascaramiento de aquel rey concreto y de la realeza como institución e ideología. Es también una grave crítica a la sociedad, por lo menos de aquellos segmentos que eran tan convictos que no podían vivir sin someterse a un rey, al punto de caer en la trampa del peor candidato posible. En palabras modernas podemos decir: es una grave crítica a todas las personas que ejercen su poder (y casi no hay personas que no tengan algún poder) para poner en el trono y para mantener sobre el trono un "poder-sobre", un poder que subyuga, domina, explota, oprime y masacra.

Todo eso es un ejemplo típico de una sociedad patriarcal, o mejor, señorial (organizada como dominio de "señores" sobre hombres subyugados y sobre las mujeres y sobre los niños). Por lo mismo, me parece otra ironía, probablemente involuntaria, que esa Fábula haya recibido su lugar precisamente en el contexto de un señor, el rey por excelencia, que vive masacrando y quemando a los otros (9,4-5.47-49.50-52) y que muere con su cabeza destrozada por una mujer (v. 53). Es también típico que esa mujer quede anónima (Cheryl Jo Exum le da el nombre de Doña Pela, conforme a palabra hebrea *pelah*, muela de molino[22]). Es típico que Abimalec moribundo no quede con vergüenza de su propia estupidez, de haberse aproximado demasiado a la torre de refugio (¡aparece más de una vez el "fuego"!), sino que sienta vergüenza de haber sido derribado por una mujer, cuya arma es un simple utensilio doméstico. Es típico de esa vergüenza y esa "estupidez que se pone al alcance de una mujer" (de acuerdo a Cheryl Jo Exum, ese es uno de los mensajes que el libro de los Jueces pasa sus lectores[23]) que se haya vuelto tan proverbial que atormentan la fantasía de Joab cuando envió a David su mensaje sobre otras masacres y crímenes (2Sam 11,21). Es típico que, hasta hoy, numerosos exegetas (conforme a la lógica de sus academias y teologías señoriales e imperiales) definen el fin de Abimalec de "trágico" (¡pero no es lo mismo con el fin de sus setenta hermanos o de la población de Migdal Siquém!) y conti-

---

22 Cf. su estudio sobre mujeres y el libro de los Jueces: Cheryl Jo Exum, *Was sagt das Richterbuch den Frauen?* Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1997, 76 p; aqui p. 31-35.

23 Cheryl Jo Exum, *Was sagt das Richterbuch den Frauen?*, p. 34.

24 Cf., por ejemplo: Wolfgang Richter, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch*, p. 275.276; Antonius Hari Kustono, *Abimelech and the Tragic End of his Kingship: a narrative-theological Study of Judges 8,33-9,57*, Roma: Pontificia Universidad Gregoriana, 2002, 110 p.; Milton Schwantes, *Breve Historia de Israel*, São Leopoldo: Oikos, 2008, p. 20.

núan caracterizándolo como juez y "liberador"[24]; ninguno de los exegeta llegó a descubrir que Doña Pela pertenecía al grupo de salvadores y salvadoras del libro de los Jueces que, conforme a la voluntad de Yahvé, libran al pueblo del opresor (9,56.57). Y, finalmente, es típico que eso siempre me recuerde de la "mujer y sus descendientes" que, algún día, "apretaron la cabeza" del dragón opresor (Cf. el imaginario de Gén 3,15 y de Ap 12), y que Cheryl Jo Exum afirma secamente: "es eso lo que ocurre cuando las mujeres ofrecían resistencia"[25].

En el espíritu de esas resistencias y luchas realizadas por las mujeres y hombres que no hacen alianzas con el poder-sobre, ni con gente que quiere un rey, propongo pasar ahora a una última reflexión, probablemente la más provocativa y la más urgente de todas: la reflexión sobre un "Dios-Rey".

La realeza de Dios a imagen de la realeza humana

En la introducción decía que la Fábula de los Árboles puede ser un chance, un texto-pretexto para reflexionar con más criterios y mayor libertad no sólo sobre los "electores" y los "Señores y Grandes Reyes" de nuestras patrias, sino también sobre las "ovejas fieles" y los "Señores y Grandes Reyes" de nuestro mundo en general. Después decía también que, en ciertos textos de la Biblia y en las interpretaciones que generalmente se hacen de ellos (y que generan nuestros dogmas, creencias y costumbres), mi mayor problema es el concepto de la "realeza de Dios", pues también esa realeza, aunque no asuma la forma extrema de teocracia, es siempre un poderoso y peligroso "poder-sobre", un sistema de dominación, en el cual los dominadores /as controlan y masacran a los dominados /as.

Esa reflexión crítica sobre la realeza *divina* no está presente en las palabras de la Fábula de los Árboles, ni en su contexto inmediato. Allí no encontramos ni siquiera referencias explícitas a la cuestión, como por ejemplo, en la doctrina deuteronomista que manda a Gedeón a decir: "ni yo, ni mi hijo [= Abimalec] seremos reyes de ustedes. El rey de ustedes será Yahvé" (Jue 8,24). Y, según todo lo que sabemos de las teologías de Israel y del Antiguo Oriente en general, tampoco podemos esperar de ellas una gran presencia de reflexiones críticas sobre el concepto jerárquico (monárquico, señorial, imperial) del poder divino. Esa reflexión necesita ser nuestra y requiere analizar críticamente los textos declarados como "sagrados" y como "Palabra de Dios", para discernir donde ellos hacen alianza con la muerte (con la dominación y la opresión) y donde hacen alianza con la vida (con la libertad y la igualdad en dignidad y derechos).

Ya en las culturas y teologías más arcaicas del Antiguo Oriente (por ejemplo de Sumaria, que antecede a las culturas y teologías de Israel por más de dos mil años), sus corrientes principales y oficializadas concebían las figuras divinas a imagen y semejanza de las figuras humanas. Eso desencadenó el proceso milenario de "patriarcalización de la religión" que modeló sus conceptos de poder divino cada vez más, conforme al concepto de poder humano que dominaba en las sociedades, o sea conforme al poder jerárquico, al "poder sobre". Mostré eso en mi tesis sobre la diosa Inana: en sus tradiciones más antiguas podemos vislumbrar, más que resquicios de otro concepto de divinidad, dado que esas tradiciones fueron ampliamente manipuladas por el poder monárquico e imperial, al punto que Inana acabó siendo, bajo el nombre de Ishtar, ya no la suprema divinidad oficial (¡una

---

25 Cheryl Jo Exum, *Was sagt das Richterbuch den Frauen?*, p. 34, refiriéndose a la propuesta de Mieke Bal, de entender la propia mujer como la torre agredida (Cf. Mieke Ball, *Lethal Love - Feminist Literary Readings of Biblical Love Stories*, Bloomington: Indiana University Press, 1987, 141 p.).

mujer no podía!), sino la divinidad dominadora más influyente y más popular de los Imperios Asirio y Babilónico, su diosa de la guerra. Uno de los indicios de esa manipulación se manifiesta en el ámbito de la ideología del "rey pastor", que es una de las auto-representaciones predilectas de los reyes sumerios. En sus representaciones iconográficas más antiguas, Inana es un árbol de cual se alimentan ovejas y cabras a discreción, directamente y con hartura. Pero, algunos siglos más tarde, las nuevas imágenes sustituyen el cuerpo alimentador de la diosa por el cuerpo del rey que extiende dos delgadas ramas a las ovejas que se esfuerzan mucho para llegar hasta ellas; Inana es degradada a entronizadora y protectora de ese rey. Tales imágenes están entre los primeros medios que divulgarán la propaganda del "Rey Buen Pastor" (y que pasará después a textos literarios e inscripciones), y la delgadez de las dos ramitas ofrecidas me parecen una reflexión irónica de la pobreza de las raciones diarias de cebada, comprobada por el tamaño minúsculo de los cuencos en los cuales la mayoría de la población las recibía[26].

Después de algunos siglos encontramos, en la teología de Israel, la imagen de Yahvé como pastor ("El Señor es mi pastor, nada me falta…" Cf. Sal 23 y nuestros numerosos cánticos basados en este salmo) y, finalmente, la teología cristiana comenzó a cultivar la figura de Jesús, el Buen Pastor que conoce sus ovejas –una figura que apenas *parece* ser menos complicada que la figura del "Rey de la Gloria". Ya en nuestros tiempos, el Papa Juan XXIII exhortaba a, por lo menos, "no tratar a las ovejas como ovejas", sin estar en condiciones de formular una mayor crítica a esa ideología, una de las columnas principales que sustentan a todas nuestras iglesias, a sus pastores /as y a sus pastorales. Por lo tanto, estamos viviendo numerosas alianzas con esa especie de imágenes y conceptos, con ese tipo de teologías y de ideologías, generalmente sin percibir sus implicaciones señoriales y opresoras.

La propia Fábula de los Árboles nos muestra la proliferación y el peligro de esas metáforas creadas por la ideología de la realeza humana y aplicadas al concepto de divino, pues la respuesta descarada de la zarza espinosa usa la imagen de "abrigo a la sombra" de alguien más poderoso. También esa metáfora estaba originalmente vinculada al imaginario del árbol, algo que en el Antiguo Oriente tiene íntima relación con la religión de la diosa y sus símbolos y lugares cúlticos (Cf. Os 4,13 y la contra propaganda en favor de Yahvé en 14,8). Nuevamente es elocuente que la encontramos fuertemente desarrollada en las ideologías de los grandes imperios (Babilonia, Egipto, Asíria)[27] y también de Israel / Judá. En la Biblia Hebrea, tanto el verbo como el sustantivo usado en la Fábula (*hasah*, raíz: *hetsamek-he* = abrigar, buscar refugio; *sel*, *tsade-lamed* = sombra) son profusamente empleados en el sentido de esa ideología y ocurren frecuentemente juntos. Se pueden referir a una protección humana en general (Gén 19,8 y Cantar 2,3), pero generalmente se refieren a la protección de un rey o de un imperio: Núm 14,9; Is 30,2-3 y 32,1-2 (Cf. los capítulos 30-31); Jer 48,45 (¡una vez más el fuego devorador!); Lam 4,20; y finalmente las parábolas de Ez 17 (especialmente v. 23) y 31 (especialmente v. 6.12.17), el mayor uso bíblico de esa metáfora, sin embargo, se manifiesta en el ámbito de la teología sobre Yahvé, o sea: esa teología es construida y propagada conforme a la lógica de la ideología imperial – Cf. Deut 32,37; 2Sam 22,3.31 (= Sal 18,3.31); Is 4,6; 14,32; 25,4-5; 49,2; 51,6; 57,13; Os 14,8; Nah 1,7; Sof 3,12; Sal 2,12; 5,12; 7,2; 11,1; 16,1; 17,7.8; 36,8; 57,2; 63,8; 91,1; 121,5. Eso muestra que, en ámbitos

---

26 Cf. Monika Ottermann, *As brigas divinas de Inana - Reconstrução feminista de repressão e resistência em torno de uma deusa suméria*, São Bernardo do Campo: Universidad Metodista de São Paulo, 2007, 339 p. + Anexo 70 p.; aquí: p. 77.91.95.107.155-159.

27 Cf., por ejemplo: Frank Crüsemann, *Der Widerstand gegen das Königtum*, p. 21-22; Rolf Gundlach, *Legitimation und Funktion des Herrschers - Vom ägyptischen Pharao zum neuzeitlichen Diktator*, Stuttgart: Steiner, 1992, 358 p.; Barbara Nevling Porter, *Trees, Kings, and Politics: Studies in Assyrian Iconography*, Friburgo (Suiza): Academic Press, 2003, 113 p. + 33 p.

señoriales, tanto las ideologías ("profanas", políticas) como las teologías, al momento que intentaban ser "alternativas", acaban asumiendo un carácter imperial (sin embargo, no necesariamente imperialista): "todo mundo", hasta los países y espacios masacrados u oprimidos por el poder imperialista, promueve ampliamente el ejercicio del poder imperial, del poder opresor, haciendo así una alianza con la muerte y no con la vida.

Adorar un Dios-Rey – Una alianza con la muerte

Las reflexiones críticas acerca del poder opresor, del "poder sobre" y del poder liberador, de "poder-con" o "poder al servicio", no son nuevas en nuestros medios de lectura popular. Están implícitas –y a veces hasta explícitas, en muchas de nuestras reflexiones, escritas o no, incluso en la literatura exegética ya citada han recibido algún abordaje especial[28]. Pero, la gran mayoría de esas reflexiones aún no han tocado (o han tocado, apenas, con timidez) el problema de que Biblia está traspasada por la conceptuación del poder divino como un poder real e imperial, un poder dominador, un "poder-sobre". Aquí nos pueden ayudar las reflexiones sistemáticas presentadas por Elisabeth Schüssler Fiorenza en su nuevo libro[29] y en las conferencias/conversatorios con ocasión de su reciente visita al Brasil[30], sobre el "Poder de la Palabra", sobre la "Escritura y la Retórica del Imperio". Ella muestra como el lenguaje/ideología de la Biblia inscribe un lenguaje y una ideología de los imperios, en cuyos ámbitos ella fue inscrita, reproduciendo y consagrando, de ese modo, la ideología y el ethos imperiales. Ella convida a considerar eso con mayor conciencia crítica en nuestros estudios bíblicos[31]:

"Estudios sobre los evangelios, la literatura paulina u otros escritos del Testamento Cristiano y sobre sus actitudes frente al Imperio Romano tienden a afirmar que esos escritos eran críticos con relación al poder imperial romano y que resistían a sus estructuras de dominación. Con todo, ese tipo de argumento deja de percibir que hasta la misma literatura de resistencia va a reinscribir las estructuras de dominación que ella busca superar. Por ejemplo, escritos como el Libro del Apocalipsis transfieren los títulos del emperador romano para D**s y para Cristo, cuando describen a D**s como un gran Monarca y a Cristo como Rey de Reyes y Señor de Señores. Aunque el Apocalipsis de Juan usa el lenguaje imperial como un anti-lenguaje, él sigue reinscribiendo el ethos del imperio. De esa manera, lectores /as de la Biblia quedan convencidos /as de que D**s está sentado en un trono o que Cristo es el Señor y el Rey".

También los evangelios funcionan como apologías del imperio, en la medida que la responsabilidad por la ejecución de Jesús es alejada de los representantes imperiales romanos y direccionada a los judíos. Así, en su anuncio y por medio de él, ellos continúan generando el anti-judaísmo. La literatura paulina, a su vez, promueve la subordinación im-

---

28 Recordemos, entre los textos específicos publicados: "Poder e violência", en *RIBLA*, Petrópolis/São Paulo/São Leopoldo: Vozes/Imprensa Metodista/Sinodal, vol. 2, 1988, 118 p.; "Mitos e poderes", en *Revista Conspirando*, Santiago: Coletivo Conspirando, vol. 32, 2000, 52 p.; José Luís Dietrich (organizador), *Ser é poder*, São Leopoldo/São Paulo: CEBI/Paulus, 2002, 106 p. Entre los textos menos específicos o no publicados podemos recordar publicaciones recientes sobre la construcción de masculinidades y sobre la lectura bíblica feminista y en la perspectiva de género y relativos de varios cursos afines del CEBI.

29 Elisabeth Schüssler Fiorenza, *The Power of the Word - Scripture and the Rhetoric of Empire*, Minneapolis: Fortress Press, 2008, 280 p.

30 Está prevista la publicación de la grabación de su conferencia en la PUC-SP el 4 de abril de 2008, en el site www.pucsp.br . Una copia de mi traducción escrita (portugués) de su manuscrito preparado (inglés) me puede ser solicitada.

31 Las citas siguientes son extraídas del manuscrito mencionado en la nota anterior y resume reflexiones presentadas, por ejemplo, en las p. 56-63.82-88.207-213.250-266 de *The Power of the Word*. Cf. también las consideraciones correspondientes a su libro *Jesus e a política da interpretação*, São Paulo: Loyola, 2005, por ejemplo, en las p. 53-76.

perial, en la medida que interpreta la ejecución de Jesús como una muerte por nuestros pecados que, de acuerdo con la Primera Carta a Timoteo, fueron traídos al mundo por una mujer. La literatura post-paulina enfoca la subordinación y la obediencia que esclavos /as, mujeres nacidas libre y toda la comunidad deben a la autoridad señorial (es decir al emperador, señor, amo de los esclavos, padre, marido y hombre libre, así sea propiedad de otro). Con eso, se alimenta la retórica del derecho cristiano sobre los valores de la familia y contrario al matrimonio entre personas del mismo sexo".

Debemos dejar pasar por encima el hecho de que el:

> "[...] lenguaje del imperio y su violencia, que están codificadas en las Escrituras Cristianas, formaran, a través de los siglos, la auto-comprensión y el ethos religioso cristiano y cultural occidentales y lo hacen hasta hoy. Por eso, ese lenguaje es hoy comprendido como la legitimación de una cultura de dominación, igual que cuando ella, en su configuración original, fue usada como anti-lenguaje. Tal lenguaje de dominación, subordinación, obediencia y control no es simplemente un lenguaje histórico. Al contrario, por ser Sagrada Escritura, es un lenguaje perfomativo, que determina la identidad y la práctica cristianas. No basta con simplemente entenderla, es necesario volverla consciente y avalarla críticamente".

Esas reflexiones nos ayudan a percibir cada vez más que este no es un simple problema interno de nuestras iglesias, sino un problema de nuestras sociedades enteras y de nuestro mundo en general. Recuerdo un "hecho de vida" que ocurrió en una "jornada de vida" (*Kirchentag*, un encuentro eclesial, más abierto al público en general) de las iglesias evangélicas de Alemania. Fue en 1995, en Hamburgo, y en aquel año habían invitado, a más de los representantes del CEBI (que siempre van a trabajar en dicho evento), a Lula. En un conversatorio de mesa redonda, Carlos Dreher explicó el papel de la lectura bíblica popular en las luchas por la liberación y transformación y dijo, al comentar nuestra visión de la historia de Israel: "no queremos un presidente-rey, queremos un presidente-hermano". Lula, que había acabado de perder las elecciones presidenciales de 1994, quedó bastante emocionado cuando eso le fue traducido.

Con todo, al hacer esa memoria hoy, en el día exacto que Fernando Lugo ganó las elecciones en Paraguay, me doy cuenta, una vez más, que nuestras alianzas para la transformación aún son muy tímidas. En esta nuestra América Latina, tenemos a Lula, tenemos a Hugo Chávez, a Evo Morales, a Raúl Castro y, ahora, tenemos a Fernando Lugo. Pero no tenemos ningún "presidente- hermano", y tampoco, en las Américas o en el mundo en general, alguna presidente-hermana (o candidata-hermana o futura candidata-hermana), ninguno que lleve a la práctica ese poder de manera diferente. Quien posee un poco de realismo dirá que eso también es casi imposible en un mundo donde el "poder-sobre" es el único tipo de poder oficialmente reconocido. Tiene toda la razón: dado que la mayoría adora y practica el poder-sobre, no se puede ser diferente y no ayuda mucho el hecho de que una pequeña "mayoría relativa" haya electo un presidente "alternativo". Por eso, cuando preguntamos lo que nos falta hacer para que la situación y la actitud de la "verdadera mayoría" pueda cambiar, la respuesta más simple y más dolorosa es: no puede cambiar mucho dado que no cambiamos nuestro concepto de poder en su nivel más profundo y sagrado, a nivel de la religión. En una América Latina cada vez más cristiana-tradicional (con, cada vez, mayor número de personas "carismatizadas" y "pentecostalizadas"), la fuerza de ese cristianismo tradicional –imperial, como dice con razón Elisabeth Schüssler Fiorenza – siempre hará alianza con la política tradicional, con la política imperial.

Por eso, quien tiene un compromiso con alguna teología de liberación no puede omitirse frente al desafío de pensar, de creer y de confesar en actitudes, actos y palabras, el divino diferente del viejo Dios-Rey y de su control y poder "sobre". Necesita comenzar por echar de su trono también a ese opresor, procurar apretar la cabeza de ese sistema-dragón. Esto es un proceso complejo y sufrido de conversión, pero ya que las palabras tienen gran poder sobre nuestros actos y actitudes, usar palabras y lenguajes diferentes puede ser un primer paso para combatir nuestra propia propensión a la dominación, nuestro poder violento, nuestro comportamiento opresor e imperial. Pequeños actos concretos, tanto en nuestros estudios y reflexiones teóricas, como en nuestras actividades y compromisos prácticos, pueden ser otros pasos que ayudarían a crear nuevas culturas. De esa manera podríamos, poco a poco, en la medida y forma que sea posible para cada uno y cada una, transferir nuestra fidelidad hacia las verdaderas alianzas con la vida, lo que tanto deseamos.

Monika Ottermann
Rua da Represa 75 C 56
São Bernardo do Campo/SP
09641-030
Brasil
monicacebi@uol.com.br

Miedos, alianzas y esperanzas en torno a Isaías 7

Resumen
Este artículo se enfoca en Isaías 7 y el llamado Libro del Emmanuel (Isaías 6-12). El análisis parte de su contexto histórico de referencia, que es la época del rey Acaz, pero considerando y tratando de discernir también los nuevos horizontes de sentido que se fueron entretejiendo en el texto como producto de relecturas posteriores. Se destaca el motivo de la alianza a la que alude el texto, y que es central en la ideología profética, como una clave para la conjuración de las situaciones de angustia y amenazas que se describen, y como un nuevo punto de partida para recrear la esperanza e imaginar un futuro mejor. Al final se exploran algunas implicaciones del imaginario profético de referencia, en particular la idea de que "Dios vive o habita en el ser humano" y su correlatividad en la relectura neotestamentaria y las tradiciones del judaísmo antiguo.

Abstract
This article focuses on Isaiah 7 and the so-called book of Immanuel (Isaiah 6-12). The analysis begins with the historical context, which refers to the period of King Ahaz's reign, but it considers also the new horizons of meaning, which were interwoven into the text following new perspectives that emerged a later date. The article highlights the motif of the covenant within the text. The concept of covenant is central to the prophet's ideology and is key to overcoming the situation of fear and threats, which is described in the text. The covenant offers a new starting point from which to strengthen hope and to imagine a better future. Finally, the article explores some of the implications of the prophetic imaginary, especially the idea that "God lives or dwells in the human being", an idea, which corresponds to both New Testament readings and certain traditional Jewish interpretations.

El libro de Isaías es una de las fuentes bíblicas más ricas para recrear la esperanza del pueblo, sus profecías están cargadas de visiones, metáforas y poesías que invitan a mirar el futuro con cierto optimismo; ya el nombre del profeta: Isaías = *yeshayahu* = "Yahvé salva", bajo el cual se reúnen las diferentes colecciones de oráculos, aporta connotaciones de alto valor simbólico que sirven de orientación para su lectura. Pero la mejor forma de apreciar la profundidad y el alcance de dicho mensaje, sin caer en simplificaciones superficiales y expectativas vanas, es adentrarnos y explorar el contexto de donde surge, y que, por cierto, está lleno de incertidumbres, peligros y angustias. Podríamos decir que sucede algo análogo a los pasajes más bellos de la poesía de los Salmos y también del Evangelio, que paradójicamente están marcados por situaciones traumáticas y de sufrimiento, y al mismo tiempo son de inspiración permanente y una fuente inagotable de sabiduría para la vida.

Encuadre del texto

El cap. 7 de Isaías es el centro de gravitación del conjunto que se conoce tradicionalmente como el libro del Emmanuel (Isaías 6-12). En este capítulo se puede distinguir tres partes, de acuerdo a los diferentes oráculos o intervenciones del profeta; allí se introducen los temas principales que luego son desarrollados y amplificados en los capítulos siguientes. La primera parte (Is 7,1-9) establece el contexto histórico de referencia y presenta un

oráculo de exhortación para que el rey de Judá se apoye en Yahvé en medio de la crisis política y amenazas de sus vecinos del Norte; la segunda parte (Is 7,10-17) introduce la señal del Emmanuel (= "Dios está con nosotros"), nombre de por sí elocuente, que ofrece una clave de sentido para toda la sección (cap. 6-12); y en tercer lugar (Is 7,18-25) viene una serie de cuatro anuncios de desastre en Judá que marcan el tono de juicio de la colección.

El libro del Emmanuel (Is 6-12) comienza con el relato de vocación y envío del profeta (cap. 6), en el marco de una visión asombrosa comparable a algunas manifestaciones divinas en el desierto (ver Éxodo 19,16ss, 40,34-35) y en Ezequiel[1]. Allí el profeta recibe una misión por demás sorprendente, es enviado a "endurecer" el corazón de su pueblo, cerrar sus ojos y sus oídos, hasta que todo quede destruido (Is 6,9-13). Luego el motivo de la misión del profeta es nuevamente retomado en el cap. 8, profundizando acusaciones y anuncios de castigo. Al final, el Salmo de acción de gracias por la salvación recibida en Isaías 12 cierra la sección a manera de inclusión, evocando el tono lírico y litúrgico del cap.6.

Uno de los motivos dominantes de toda la sección es la señal del niño Emmanuel que se introduce en Isaías 7,14, "he aquí que la joven está embarazada, y dará a luz un hijo y le pondrá por nombre Emmanuel"; pues, luego se ve reforzada y amplificada a través de otros dos conocidos pasajes poéticos que evocan aquella figura y que conviene considerar en conjunto. El primero es un anuncio de liberación y nacimiento de un gobernante justo en Isaías 8,23b-9,6, donde se destaca la figura del niño: "porque un niño nos ha nacido, hijo nos ha sido dado, y el principado sobre su hombro. Se llamará su nombre 'Admirable consejero', 'Dios fuerte', 'Padre eterno', 'Príncipe de paz' " (9,5); y luego también el anuncio de la llegada de un rey justo, descendiente de David en Isaías 11,1-9: "saldrá un vástago del tronco de Jesé, y un retoño de sus raíces brotará. Reposará sobre él el espíritu de Yahvé: espíritu de sabiduría e inteligencia, espíritu de consejo y fortaleza, espíritu de ciencia y temor de Yahvé" (v.1-2).

Este núcleo temático central del libro del Emmanuel, y en parte también del libro de Isaías, sintetiza una de las tradiciones más antiguas y relevantes del pueblo de Israel como es la "esperanza de salvación a través de un descendiente de David". Esto es lo que se conoce con el concepto de "mesianismo real" y tiene como texto fundante la profecía de Natán a David en 2Samuel 7, que afirma la continuidad y permanencia de la dinastía davídica, de donde los fieles esperan la salvación de Dios (ver también Ez 34,23ss y los Salmos 2; 72 y 110). Esta es una de las ideas que está detrás de los textos y que debemos tener en cuenta en el desarrollo de nuestro análisis.

Contexto histórico de referencia

El punto de partida para explorar el contexto histórico de referencia lo encontramos en Is 7,1-2, "aconteció en los días de Acaz hijo de Jotam hijo de Uzías, rey de Judá, que Rezín, rey de Siria, y Peka hijo de Remalías, rey de Israel, subieron contra Jerusalén para combatirla; pero no la pudieron tomar. Y llegó la noticia a la casa de David, diciendo: Siria se ha confederado con Efraín. Y se le estremeció el corazón y el corazón de su pueblo, como se estremecen los árboles del monte a causa del viento".

La situación específica aludida en el texto se encuadra en lo que se conoce como la guerra siro-efraimita (años 733-732 a.C.), y da cuenta de una alianza y ataque de los reyes

---

[1] Cabe destacar que las metáforas son polisémicas y su sentido también depende del contexto donde se encuentran. Por tanto no es extraño que en otros textos esta misma metáfora represente la abundancia y la bendición, y esté estrechamente asociada a la promesa de la tierra como "tierra que fluye leche y miel" (ver Dt 26,9.15; 27,3; 31,20).

de Siria (Rezín) y de Israel (Peka) contra Jerusalén, durante el reinado de Acaz, que gobernó Judá durante veinte años (736-716 a.C.). El texto destaca de manera especial el sentimiento de miedo y zozobra que invadió al rey y al pueblo (otras referencias más extensas al reinado de Acaz podemos encontrarlas en 2Reyes 16 y 2Crónicas 28).

Hay que recordar que este ataque se generó por la negativa de Acaz, rey de Judá, a aliarse con los reyes de Siria y de Israel, que impulsaban y encabezaban una coalición anti-asiria en la región. Este panorama histórico es bastante conocido, no sólo a través de los relatos antes mencionados de 2Reyes y 2Crónicas, sino también por los anales asirios que narran las sucesivas campañas contra la región mediterránea de Siria y Palestina. El centro de la resistencia regional contra el yugo extranjero era evidentemente Damasco, y en consecuencia el principal objetivo de las incursiones asirias en la zona; aunque el control de dicha región también sería un medio necesario a través del cual los asirios pretendían alcanzar a Egipto, que era su objetivo mayor, y que recién fuera logrado después de muchos contratiempos en el año 671, en la época del monarca asirio Asarhadón.

La guerra siro-efraimita coincide con el segundo ciclo de campañas de Tiglat-Pileser III por la región mediterránea (años 734-732 a.C.). Este monarca ocupó el trono del imperio asirio entre los años 745-727 a.C. y fue el gran impulsor de su última época de gloria. Toda esta época estuvo marcada por la dominación asiria en la región y entre los hechos políticos relevantes podemos recordar que finalmente Tiglat-Pileser III conquistó Damasco en el año 732, luego de rodearla por su retaguardia y de haber sometido previamente a sus aliados en la coalición anti-asiria, entre ellos Filistea y otros reyes del litoral de Judá.

En este contexto, y antes de la caída de Damasco, debemos situar a Isaías 7, cuando el rey Acaz de Judá se encontraba rodeado; pues estaba siendo acosado por sus vecinos del Norte y también temía la amenaza asiria. Conviene recordar que algunos años después, en el año 722, el rey asirio Salmanasar V destruye Samaria y deporta parte de su población (ver los textos de 2Reyes 17 y del profeta Oseas), y que luego, la situación de Judá se iría deteriorando rápidamente bajo la presión asiria, alcanzando su episodio de máxima tensión en el prolongado asedio de Jerusalén durante la gran campaña de Senaquerib en el año 701 (ver 2Reyes 18-19 e Isaías 36-37).

La encrucijada del miedo

El contexto evocado en Isaías 7, refleja la fragilidad de Judá y la angustia general frente a una posible invasión. El rey Acaz se encontraba en una seria encrucijada, y debía decidir sobre cómo enfrentar esta situación donde estaba en juego nada menos que el estado, su gobierno, y la permanencia de la Casa de David de acuerdo a las promesas de 2Samuel 7.

El miedo no es zonzo y es una primera reacción frente al peligro inminente. La situación exigía respuestas rápidas e ingeniosas, sabiduría práctica y cierta intuición para anticipar reacciones y tendencias de los adversarios; pero el miedo y la angustia también paralizan e impiden actuar con libertad, y es precisamente aquí donde intervino el profeta como portador de una palabra de parte de Yahvé. Por otro lado, esta intervención reafirma uno de los aspectos relevantes del perfil del profeta bíblico como es su compromiso ideológico y político, con opiniones y argumentos que establecen su posición frente a situaciones muy concretas.

La palabra de Yahvé que trae el profeta Isaías al rey Acaz se puede sintetizar con 7,4, "permanece alerta, pero ten calma; no temas ni se turbe tu corazón a causa de estos dos ca-

bos de tizón que humean, por el ardor de la ira de Rezín y de Siria, y del hijo de Remalías". La alusión a los reyes de Siria y de Israel como "cabos de tizón que humean" representa la situación de estos dos reinos como debilitados, y anticipa su pronta caída (ver los v. 7-8.15-16). De tal manera que el rey debe estar alerta, pero mantener la calma y especialmente no tener miedo.

La palabra profética para enfrentar el peligro es sorprendente pues impulsa a Acaz a resistir y mantenerse firme frente al acoso, minimizando la amenaza de sus vecinos del Norte y sin ninguna reacción inmediata. A su vez, por el contexto, vemos que esta opción es interpretada como la posición de confianza en Yahvé y de fidelidad a su alianza: "si no os afirmáis en mí no seréis firmes" (7,9), lo cual significa concretamente "si no confiáis en mí, no subsistiréis" (ver también 10,24-27).

Pero, parece que el rey Acaz no estaba convencido de la promesa de protección extendida por Yahvé en 7,4-9, y entonces recibe en última instancia otra palabra de Yahvé exhortándolo a pedir una señal que sirva como una forma de prueba de parte de su Dios (7,10-11); de tal manera que la confianza en Yahvé se vería confirmada a través de una confrontación directa con Dios (notar que quien habla en el v. 10 es Dios mismo y no el profeta). Esto a su vez implicaría una profundización en la experiencia relacional de fidelidad en orden a establecer una recreación original y eficaz de las promesas y tradiciones heredadas. Pero Acaz, asumiendo una postura aparentemente 'muy religiosa', desvía la atención y reniega del pedido de señal invocando un mandato de la Torá, según el cual estaba prohibido tentar o probar a Yahvé (ver Dt 6,16). La respuesta del rey parece correcta en sí misma, pero no lo es en este contexto.

Paradójicamente, aquel terrible, conflictivo e incierto camino de la confrontación con Yahvé aparece muchas veces en la tradición bíblica como más cercano a la vida y a la renovación de la alianza que otras alternativas aparentemente más seguras que están marcadas por la inercia coyuntural o la lógica tradicional. En este sentido podemos recordar algunos relatos que evocan situaciones semejantes, tales como la lucha de Jacob cara a cara con Dios en Peniel (= "cara de Dios", Gn 32,23-31), Moisés frente a la zarza ardiente y el debate con Dios sobre su misión (Ex 3,1-15), la confrontación de Gedeón con Yahvé y su mensajero (Jc 6,11-24) y la prueba del vellón (Jc 6,36-40), los reclamos y cuestionamientos de Job a Dios que parece no preocuparse por el sufrimiento humano (Job 19-21 y 23).

¿En quién finalmente Acaz pondrá su confianza para intentar salvar a su pueblo, la dinastía davídica y a sí mismo? El texto de Isaías 7 solo consigna el rechazo de Acaz a la palabra de Yahvé y al oráculo profético, y las lamentables consecuencias de dicha actitud, pero no nos dice directamente cuál fue la decisión del rey ante aquella situación. Parece que el rey Acaz confió más en un pacto con el monarca asirio (un 'salvavidas de plomo') que en la alianza con Yahvé mismo; por eso el "Yahvé tu Dios" del v. 10, ya no lo es en el v. 13b, donde se hace referencia a "mi Dios" como el Dios de la fidelidad del profeta. Esto parece confirmarse en los relatos de 2Reyes 16 y 2Crónicas 28, donde se esboza una evaluación francamente negativa del reinado de Acaz (2Reyes 16,1-4 y 2Crónicas 28,1-4), y se recogen acusaciones muy fuertes que lo hacen responsable de las grandes calamidades que atrajo sobre su pueblo.

Entre las principales acusaciones que pesan sobre el rey de Judá se destaca el pedido de auxilio de Acaz al rey de Asiria y su consecuente sometimiento; lo cual ha quedado consignado en una clásica fórmula de vasallaje: "yo soy tu siervo (esclavo) y tu hijo" (ver 2Reyes 16,7 y 2Crónicas 28,16). Esto desde ya significó un costo tributario opresivo e insoportable, y también fue la causa de otras lamentables decisiones que resultaron en una refor-

ma religiosa y el abandono del culto a Yahvé (ver 2Re 16,10-18 y 2Cr 28,23-25). El miedo de Acaz frente al peligro parece tan grande que algunos interpretan la alusión al sacrificio de su hijo en 2Re 16,3 como una máxima demostración de entrega u ofrenda en busca del favor de los dioses extranjeros para mantener la estabilidad.

Sin embargo, uno de los aspectos más paradójicos del relato es que a pesar de todos los esfuerzos de Acaz para congraciarse con el monarca asirio, el reino de Judá seguirá en una situación de extrema fragilidad y será permanentemente amenazado por la expansión militar asiria (ver Is 7,17.18-25).

Emmanuel como señal de juicio y resistencia

En aquella coyuntura hay que ubicar la señal que el Señor mismo da a Acaz en Isaías 7,14, que es, a su vez, una forma de contraseñal en respuesta a la negativa de Acaz a pedir una: "he aquí que la joven está embarazada, y dará a luz un hijo y le pondrá por nombre Emmanuel". El oráculo de los v. 14-15 tiene la forma de otros conocidos oráculos de anunciación y nacimiento de personajes destacados de la tradición como Ismael (Gn 16,11-12), Sansón (Jc 13,7), Juan (Lc 1,13-17) y Jesús (Lc 1,30-33).

El término hebreo *'almah* significa lisa y llanamente "muchacha", "joven", "doncella", y las versiones que interpretan este término como "virgen", lo hacen apoyándose en la biblia griega de los Setenta que traduce aquí *parthenos*; lo cual lógicamente tendrá mayor relevancia para la relectura desde los evangelios, pero aquí no aporta ningún sentido especial. La señal está dirigida directamente al rey Acaz e indica que el nacimiento será inminente, lo cual puede ser un indicio de que la joven embarazada sea la propia mujer del rey, y el hijo anunciado, el futuro rey Ezequías. En líneas generales esta es la opinión mayoritaria entre los comentaristas, y parece que así también lo entendió la traducción griega cuando alude a Acaz como quién pondrá el nombre al niño (la traducción griega dice "y *tú* le pondrás por nombre Emmanuel").

Otro indicio que apoya esta hipótesis proviene de las crónicas de los reyes en 2Re 18-20 y 2Cr 29-32, donde el reinado de Ezequías se describe como uno de los pocos rescatables de la dinastía davídica y se remarcan fuertes contrastes con el reinado de su padre Acaz. Allí se dice que Ezequías "confió en Yahvé", que "Yahvé estuvo con él en todas sus empresas" y en particular que "se rebeló contra el rey de Asiria y no le sirvió" (2Re 18,5-7); también que restauró el culto a Yahvé, rededicó el templo y realizó una gran convocatoria para la pascua (2Cr 29-31); todo lo contrario de su padre Acaz. El mismo nombre de Ezequías, que en hebreo significa "Yahvé fortalece", también aporta connotaciones que tienen afinidad con lo anterior.

Por otro lado, el nombre Emmanuel (= "Dios está con nosotros") es eminentemente simbólico, de tal manera que se podría aplicar a personajes históricos como el rey Ezequías, y caracterizar la relación de Dios con su pueblo en una época determinada. El nombre Emmanuel expresa en sí mismo una de las principales fórmulas de la alianza bíblica; aunque esto se cumple efectivamente cuando la relación de alianza es recíproca y positiva.

En todo caso, la señal del Emmanuel aparece como un mensaje para el rey Acaz, pero no está tan claro cuál es su sentido. La réplica o contraseña del Señor (Is 7,14) desde ya no es un buen augurio para el rey Acaz, y los textos citados de 2Reyes y 2Crónicas muestran que fue desechado por Dios a causa de su infidelidad. Pero quizás el indicio más fuerte sobre el significado adverso que tiene la señal para Acaz proviene del v. 15, que dice que

el niño comerá "cuajada y miel hasta que sepa elegir lo bueno y rechazar lo malo". Para entender mejor este motivo hay que recordar que "cuajada y miel" representa el sustento principal de las tribus nómadas en el desierto (ver Dt 32,13-14), y es la comida de quienes viven de un pequeño rebaño en los montes, pero en el contexto agrícola de la monarquía de Judá esto refleja más bien la situación de escasez y devastación; pues si el hijo del rey está sufriendo esta estrechez económica ¿qué quedaría para el resto de la población? Por cierto la miseria sería una de las lamentables consecuencias que atrajo Acaz sobre su pueblo con su sometimiento al rey de Asiria y el pago de pesados tributos. De tal manera, "cuajada y miel" es más bien una metáfora de la subsistencia y escasez antes que de la abundancia (ver también Is 7,22).

Todo esto indica que la señal dada por Yahvé es más bien de juicio y castigo para Acaz, y no de salvación,[2] y los v. 16-17 del oráculo también parecen ir en esa dirección; pues se establece que en un lapso que se podría estimar entre 15 y 20 años (= "hasta que el niño sepa elegir lo bueno y rechazar lo malo"), sería abandonado el territorio de los reyes que atemorizaban a Acaz (es decir Damasco e Israel) y estos dejarían de ser una amenaza para Judá; aunque luego, el territorio de Judá sería invadido por el rey de Asiria (ver el v.17b, y a continuación también los v. 18-25).

Los oráculos de Isaías 7,1-17 muestran que, en lo inmediato, Jerusalén se salva del acoso de Siria e Israel, pero el panorama a mediano y largo plazo sigue siendo adverso y sombrío, marcado por la amenaza asiria. Luego, durante el reinado de Ezequías (716-687 a.C.), la situación del pueblo de Judá y la estabilidad de la dinastía davídica seguirán siendo frágiles, pero su política de reforma religiosa y de cambios en política exterior, especialmente en lo que concierne a la relación con el monarca asirio, le permitirían maniobrar en los mínimos márgenes que disponía para mantener la estabilidad de su reino. La relación de Ezequías con el rey de Asiria fue por lo menos ambigua, aunque es comprensible que en este tipo de relación de fuerzas e intereses entre el imperio y el gobierno local no se pueda ser absolutamente opositor y seguir vivo. Algo de esta ambigüedad, se puede observar en las idas y vueltas que desembocaron en el prolongado sitio de Jerusalén por parte de Senaquerib en el año 701 (ver 2Reyes 18-19 e Isaías 36-37); y del cual Ezequías se salvó milagrosamente, en parte por su habilidad, pero también por los problemas que Asiria tenía en otros lugares y que le generaban inestabilidad en la coyuntura política internacional.

En definitiva, Ezequías es rescatado por la tradición como uno de los principales reyes restauradores de la alianza y de la fidelidad a Yahvé, y por el contexto es la referencia principal de la señal del Emmanuel que anuncia que "Dios está con nosotros". Pero por lo visto, esto no significa ningún jardín de rosas, sino que antes bien hay que leerlo desde una perspectiva de resistencia donde significa que "Dios está con nosotros" aun a pesar de las desgracias y adversidades, incluso de aquellas que son consecuencias de políticas desacertadas. De tal manera, aunque Acaz haya sido desechado y el pueblo haya sufrido situaciones extremas, hay todavía una esperanza de salvación en la dinastía davídica en tanto haya muestras de fidelidad a Yahvé y a su alianza.

El horizonte de lectura desde las diásporas

Pero los textos enfocados en nuestro recorrido también registran huellas superpues-

---

[2] Así también lo entiende José Severino Croatto, *Isaías 1-39*, Buenos Aires, La Aurora, 1989, p.64-65 (Comentario Bíblico Ecuménico), y en su artículo "El 'Emmanuel' de Isaías 7,14 como signo de juicio - Análisis de Isaías 7,1-25", en *Revista Bíblica*, Buenos Aires, 1988, vol. 50, n. 29-30, p. 135-142.

tas de relecturas posteriores, y en este orden intratextual se destaca el horizonte de interpretación desde las diásporas, cuando estos mismos oráculos de Isaías empezaron a cobrar un nuevo significado a partir del destierro y el exilio babilónico (587-539 a.C.).

Entre los testimonios textuales que alimentan esta perspectiva se encuentran el nombre simbólico del hijo de Isaías, *Shear Yashub*, que significa "un resto volverá" (Is 7,3); a lo cual hay que agregar el breve oráculo de Is 10,20-23 que sirve como explicación de aquel nombre. Pero el texto que mejor refleja la realidad de las diásporas luego del exilio babilónico, lo encontramos en el poema de Is 11,10-16, donde el énfasis principal se pone en la vuelta de los desterrados y dispersos de entre las diversas naciones y países[3].

Desde la perspectiva del destierro parecía que se había perdido toda esperanza (ver Ezequiel 37,11); se perdió la tierra de la promesa, fueron destruidos Jerusalén y el templo que representaba la presencia de Yahvé en medio de su pueblo, el estado monárquico fue desarticulado y su rey cautivo, y el territorio fue ocupado y administrado por los poderes extranjeros. Esto implicaba también el desbaratamiento estrepitoso de todo el andamiaje teológico que sostenía la vida institucional pre-exílica, incluyendo la esperanza de salvación en la dinastía davídica, y tenía su correlato en la consecuente crisis de fe y el sentimiento de haber tocado fondo.

El pueblo de Judá algo ya conocía sobre invasiones, destierros y exilios, y por lo tanto contaba con precedentes negativos que alimentaban sus peores temores sobre el riesgo de disolución y asimilación por la cultura dominante. Bastaba recordar lo que había ocurrido en el reino del Norte más de un siglo antes con la destrucción de Samaria (722 a.C.), la dispersión de su pueblo y la pérdida de una parte importante de su memoria. Y para que esto aconteciera de nuevo solo hacía falta adoptar una actitud pasiva frente a la inercia coyuntural y tratar de adaptarse lo mejor posible a las nuevas circunstancias impuestas por la política imperial y la cultura dominante.

Pero por otro lado, esta situación crítica, impulsó cambios profundos en el pensamiento, creencias y prácticas a partir de la iniciativa de grupos dispersos en diferentes países, como Babilonia, Palestina y Egipto. Estos grupos tuvieron que imaginar nuevos horizontes a través de la recreación de algún tipo de vida comunitaria y el rescate de su herencia particular, fortaleciendo rasgos identitarios de lengua, ritos y costumbres. Esto, a su vez, les permitió realizar relecturas de sus tradiciones, introduciendo modificaciones y novedades destinadas a interpretar su situación actual y alentar alguna esperanza.

En estas circunstancias, la antigua fe en Yahvé fue uno de los elementos aglutinantes, aunque ahora ya no relacionado con el templo y los sacrificios en Jerusalén, sino antes bien evocando las tradiciones primitivas sobre la constitución de la nación y la renovación de la alianza. La enseñanza tradicional (= *torah*) pasó a tener un papel preponderante en la conformación de los nuevos horizontes de fe y práctica; se rescataron tradiciones proféticas que habían estado desacreditadas en la época de la monarquía; se coleccionó y se elaboró material poético para el uso litúrgico, algunos ritos y preceptos (en especial el sábado, la pascua, la circuncisión a los ocho días y diversos hábitos alimentarios) cumplieron una función de resguardo y transmisión de valores y principios identitarios. Todo esto permitió a las comunidades dispersas mantener su identidad y reafirmar su fidelidad a un proyecto propio, y proponer nuevos paradigmas para orientar la utopía del retorno y de reunión de todas las diásporas en la tierra de sus padres.

Este es el nuevo horizonte desde donde se releen los antiguos oráculos de Isaías, y

---

[3] También hay muchas otras referencias a este mismo horizonte de lectura en toda la obra de Isaías.

en particular los relacionados con la señal del Emmanuel (Is 7,14; 9,1-5; 11,1-9), lo cual representa un esfuerzo particular para la interpretación y superación de la situación crisis generada por la dispersión. La relectura de las tradiciones proféticas antiguas, desde la perspectiva del destierro y la dispersión, pone una nota original en las intuiciones desarrolladas a partir de la aceptación y valoración de sus mensajes. La teología crítica de los profetas, sus oráculos y presagios de oposición a la teología oficial, que en su momento no fueron escuchados, y que en muchos casos causaron la persecución y muerte de sus mentores, en el destierro empezaron a ser recuperados para la memoria y ayudaron en forma decisiva a la imaginación de nuevos paradigmas teológicos y socio-políticos. Entre el material más representativo de este esfuerzo podemos mencionar las tradiciones literarias en torno al 2º Isaías, 3er Isaías, Jeremías, Ezequiel, y también la Obra Deuteronomista (Dt, Js, Jc, Sm, Re), cada cual con orientaciones y matices propios.

En estos intentos de elaboración de nuevos paradigmas teológicos desde las diásporas prevalece un tono de esperanza. El acento del mensaje profético ya no recae tanto en la denuncia del pecado y la amenaza de castigo, sino que se enfatizan principalmente el llamado al arrepentimiento y las promesas de salvación. Creer en la señal del niño Emmanuel (= "Dios está con nosotros") significa volver a poner la confianza en Yahvé y afirmar la fidelidad a su alianza, y en el contexto de las diásporas esto implica participar y colaborar en el proceso de retorno de los dispersos y en la restauración de la comunidad en su tierra. Creer en la señal del niño es tener esperanza y confiar en que se puede volver a empezar algo nuevo.

En este caso se puede apreciar una profundización y enriquecimiento progresivo del concepto de "volver", "regresar", que es una clave teológica del mensaje profético y tiene el sentido de "cambio de actitud", de volver a un proyecto propio centrado en Yahvé; pero desde las diásporas el énfasis profético en el arrepentimiento y conversión tiene también correlación directa con el sentido de "retorno" de los dispersos y la disposición a "volver a empezar" algo nuevo en la tierra de los padres.

De esta manera vemos que el concepto de alianza, en tanto proyecto alternativo propio, que se diferencia y al mismo tiempo cuestiona corrientes culturales dominantes, sigue siendo una referencia fundamental para la orientación de nuevas búsquedas. El esfuerzo permanente de relectura de las tradiciones propias en función de la renovación de la vida de la comunidad es una característica distintiva del ministerio profético bíblico (ver por ejemplo los textos de Jeremías 31,31-34, Ezequiel 36,24-30 y Oseas), y una forma de volver continuamente a un compromiso original que tenga validez permanente y carácter indeleble (este es el sentido de *berit 'olam* = "pacto perpetuo o eterno" en Ezequiel 37,26).

Algunas implicaciones del imaginario profético de referencia

No debe sorprender que muchos años después del rey Acaz y de la época del exilio, estos mismos oráculos de Isaías se hayan transformado en una referencia relevante para los Evangelios (ver Mateo 1,23), y que hayan sido nuevamente interpretados y relacionados con Jesús, sentando nuevas bases para la renovación de la Alianza. En este nuevo escenario, el Emmanuel = "Dios está con nosotros" es Jesús que representa la presencia de Dios en la comunidad humana y es un nuevo mensaje de salvación para la humanidad (Jesús = *Yeshua'* = "salvador"). Pero conviene recordar que esta idea no es totalmente original del Nuevo Testamento, pues tiene diversos tipos de antecedentes en la Biblia hebrea y

también en las tradiciones judías posteriores.

La Biblia hebrea expresa de diversas maneras la humanidad de Dios y su presencia en la comunidad humana. Ya en el relato de la creación se habla de la "imagen de Dios" en el ser humano (Gn 1,26); luego también la autodefinición de Dios revelada a Moisés durante el episodio de la zarza ardiente en el desierto se puede interpretar propiamente como: "yo soy el que estoy (con ustedes)" (Ex 3,14). Asimismo podemos recordar el "derramamiento del espíritu de Dios sobre toda carne" (Joel 3,1-5, y comparar con Hechos 2,17-21), que pone un enfoque especial en la diversidad de la manifestación de Dios y en la inclusión de sectores desfavorecidos de la comunidad como ancianos, jóvenes y esclavas. Además contamos con abundante testimonio textual de las tradiciones del judaísmo antiguo que se refieren a diferentes formas de la humanidad y la encarnación de Dios[4], donde uno de los aspectos que se destaca es el de la "torá encarnada" (comparar con la idea de la "encarnación de la palabra / verbo / logos" en Juan 1,1-18).

En contra de otras concepciones teológicas y filosóficas de la cultura griega dominante, que entendían el cuerpo humano como una prisión del alma, con tendencias pecaminosas que alejaban de Dios, el Nuevo Testamento afirma que el cuerpo humano es "templo del Espíritu Santo", un espacio sagrado, el lugar donde habita Dios (ver 1Cor 3,16; 6,19); lo cual es coherente con la tradición de la Biblia hebrea y las corrientes del judaísmo antiguo antes mencionadas. La idea de que Dios vive o habita en el ser humano es una forma de expresar la alianza de Dios con su pueblo (ver 2Cor 6,16), y ha resultado una intuición fundamental y muy fecunda para la fe del Nuevo Testamento y en toda la tradición judeocristiana[5], pues ha enriquecido y ampliado la manera de entender la fe bíblica y sus implicaciones para la vida y la dignidad humanas en un sentido más universalista e inclusivo.

En este sentido, la vida de Jesús es una de las mayores representaciones de la humanidad de Dios, y por tanto su carisma recuerda a los profetas antiguos, siempre tomando distancia crítica de las corrientes culturales y religiosas dominantes, y promoviendo una coherencia ética demostrativa de la presencia de Dios en medio del pueblo. En él también la fidelidad a la alianza significaba la afirmación de un proyecto alternativo propio de la comunidad para resistir a los poderes hegemónicos y resolver las diferencias y conflictos internos; lo cual a su vez implicaba un gran desafío para la imaginación y el ejercicio de la libertad, entendidas como responsabilidad por el bien común, en orden a superar los diversos tipos de opresión y control social desde arriba.

Se puede decir que en la tradición judeo-cristiana, esta teología de la humanidad de Dios tiene su correlato directo en el concepto de sacralidad de la vida y la dignidad humanas, y podríamos imaginar que una forma contemporánea de expresar el espíritu de la alianza bíblica estaría contemplada en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas, que el 10 de diciembre de 2008 cumple 60 años de su promulgación[6]. Allí se establecieron los principios fundamentales sobre la dignidad de todas las personas y sus derechos, y desde allí se fueron desarrollando también nuevos relatos que enfocan derechos específicos como el de los indígenas, género, personas con capacidades diferentes, etc, y también sobre el cuidado del medioambiente y otras formas de vida. Pero

---

[4] Consultar, por ejemplo, el libro de Jacob Nuesner, *The Incarnation of God - The Character of Divinity in Formative Judaism*, Philadelphia, Fortress Press, 1988, que rastrea este aspecto entre el siglo primero y el séptimo d.C.

[5] Remitimos a algunos conceptos del Nuevo Testamento que son afines, como "ser linaje de Dios y vivir en él" (Hechos 17,28), "ser partícipes de la naturaleza divina" (2Pedro 1,4); "ser hijos de Dios" (Juan 1,12); "reflejar la gloria del Señor" (2Cor 3,18).

[6] Ver el texto completo en www.un.org/spanish/aboutun/hrights.htm.

al igual que en la época de los profetas, el mayor problema con este tipo de pactos, es que los programas y acciones que lo sostienen no alcanzan a los principales centros de poder, y por tanto frecuentemente se quedan en meras intenciones; y otra vez los profetas, visionarios y poetas se encuentran predicando en el desierto.

Con todo podemos afirmar que la tradición bíblica favorece un perfil de autonomía crítica y de horizontalidad en las relaciones humanas, que resiste frente a los intentos de manipulación o monopolio del poder y la fe por parte de algún grupo particular, y ofrece muchos recursos para combatir las tendencias exclusivistas y elitistas que se reflejan en muchos espacios religiosos, académicos e institucionales. Así podemos entender mejor que el Dios de la Biblia vive en todos y cada uno de los seres humanos sin distinción de etnia, religión, género, o clase social (comparar con Gálatas 3,28), y que se indigna toda vez que son vulnerados los derechos y la dignidad de cualquier persona o grupo humano en cualquier lugar del planeta.

Bibliografía

Alonso Schökel, Luis, *Profetas I*, Madrid, Cristiandad, 1980

Alonso Schökel, Luis, "Dos poemas de la paz - Estudio estilístico de Isaias 8,23-9,6 y 11,1-16", en *Estudios Bíblicos*, Madrid, vol.18, 1959, p.149-169

Cazelles, Henri, *Introducción crítica al Antiguo Testamento*, Barcelona, Herder, 1981, p.415-426

Croatto, José Severino, *Isaías 1-39*, Buenos Aires, La Aurora, 1989 (Comentario Bíblico Ecuménico)

Croatto, José Severino, "El 'Emmanuel' de Isaías 7,14 como signo de juicio - Análisis de Isaías 7,1-25", en *Revista Bíblica*, Buenos Aires, 1988, vol.50, n.29-30, p.135-142

Samuel Almada
Camacuá 144, 2F
1406 Buenos Aires
Argentina
samuelalmada@hotmail.com

Aguas que nunca faltan, escombros reconstruidos y jardines regados

El culto que Yahvé espera de su pueblo[1]

Resumen

Este artículo trabaja dos perspectivas proféticas sobre la ruptura de la alianza con Dios, a través de una religiosidad vacía. Con este propósito, examina la estructura de la denuncia de veneración exacerbada del templo hecha en Jeremías 7 y en el ayuno inútil de Isaías 58. El texto concluye con la esperanza de Yahvé: que la justicia corra como el agua, sin impedimentos, a través de la vida de su pueblo, sanando a todos los seres vivos, reconstruyendo las ruinas de las almas y regando los jardines, liberando la vida con esta agua que nunca faltan.

Abstract

This article works two different prophetic views about broken covenants with God through an empty religiosity. With this purpose, examines the structure of veneration about the temple in Jeremiah 7 and the vain feaster in Isaiah 58. The essay concludes with Yahweh's hope: may the justice runs like water, without obstacles, through his people's lives, healing all the living beings, reconstructing the ruins of souls, sprinkling the gardens, delivering life with these waters that never fails.

Introducción

Una de las características más relevantes del presente siglo es que, pese a que la institución religiosa está en descrédito, la búsqueda de lo sagrado es constante, y se intensifica. Sin embargo, las personas se confunden un poco y, muchas veces se desconectan de la esencia de esta búsqueda, no perciben la distancia que aún debe ser recorrida hasta llegar a su objetivo; simplemente se acomodan por el camino, con un escenario de entrada: el rito y sus símbolos, como si ellos pudiesen sustituir el encuentro con el ser divino.

En el antiguo Israel también hubo momentos así. El pueblo no captaba muy bien la esencia de las cosas. Ora por distracción, ora por persistencia, pero muy fácilmente se desprendía de la esencia y se conformaba con una religiosidad de apariencia, de formatos, de estereotipos, sin contenidos y vacía. La integridad del corazón de aquel que buscaba a Dios no era lo que más pesaba. Si el exterior era convincente, eso ya era suficiente. Es decir, quien cumplía los ritos siguiendo el itinerario litúrgico, se sentía seguro. Fuera del ambiente religioso se comportaba perversamente, pero en el templo se transformaba en un "santo".

---

[1] Diversos autores dialogarán conmigo en este ensayo. A ellos debo preciosas pistas: José Severino Croatto, *Isaías vol. I: 1-39 - O profeta da justiça e da fidelidade*, Petrópolis: Vozes, 1989 (Serie Comentario Bíblico); José Severino Croatto, *Isaías vol. III: 56-66 - A palavra profética e sua releitura hermenêutica: a utopia da nova criação*, Petrópolis: Vozes, 2002 (Serie Comentario Bíblico); Norman K. Gottwald, *Introdução socioliterária à Bíblia Hebraica*, São Paulo: Paulus, 1988; Ivo Meyer, *O livro de Jeremias* e Hans-Winfried Jüngling, *O livro de Isaías*, en Erich Zenger y otros, *Introdução ao Antigo Testamento*, São Paulo: Loyola, 2003, p. 380-420; Jorge Pixley, "El libro del profeta Jeremías - Un elemento en la construcción del sujeto Judá", en *Los caminos inescrutables de la palabra*, homenaje a José Severino Croatto, Buenos Aires: Lumen/Isedet, 2000, p. 297-326; Milton Schwantes, *Sofrimento e esperança no exílio - História e teologia do povo de Deus no século VI a.C.*, São Paulo: Paulinas, 2007; Alicia Winters, Ouvi a palavra - Jeremias 7-10+34-38 y Jorge Torreblanca, "Jeremias - Uma leitura estrutural", en *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, vol. 35/36, 2000, p. 77-96; Shigeyuki Nakanose, *Uma história para contar... A páscoa de Josias*, São Paulo: Paulinas, 2000.

Desde Amós y Oseas, en el siglo VIII a.e.c., los profetas del norte denunciaban el desagrado de Yahvé por esta pantomima. Son varias las denuncias en este sentido[2]. A finales del siglo VII, en plena reforma josiánica, es decir apenas algunas décadas antes de las deportaciones de los judíos a Babilonia, el problema en Judá era también el mismo: la mística del templo ocupó todo el espacio de la práctica de la solidaridad, que debía ser el resultado del encuentro, de la alianza y de la presencia de Dios en el corazón del pueblo.

El último profeta en Judá antes de la deportación (Jeremías) y uno de los primeros profetas en Judá después del retorno de los exiliados (Tercer Isaías) continuarán apuntando a la misma cuestión: la religión se ha vuelto vacía y sin sentido, pues ocupa el lugar de la religión verdadera, del culto sincero y comprometido con el amor que Dios siente por sus criaturas. Esta religión se perdió en el camino de la alteridad, se vació del pensamiento y de la acción en bien del otro.

En los tópicos siguientes resumimos estas denuncias con una disposición gráfica un tanto diferente, pero que nos ayuda a visualizar las prácticas indebidas de aquellos que sostenían que el templo y el ayuno eran más importantes que las personas.

Jeremías 7 - No oren por esta gente porque no lo voy a oír

Mejoren sus caminos y sus obras,
y yo me quedaré a vivir con ustedes en este lugar.
No confíen en palabras mentirosas diciendo: ¡Este es el Templo de Yahvé!
¡Aquí está el Templo de Yahvé!
¡Este es el Templo de Yahvé!

Si realmente Mejoran su proceder y sus obras
Practican el derecho con cada uno de sus prójimos,
dejan de oprimir al extranjero, al huérfano y a la viuda.
No derraman sangre inocente en este lugar y
no corren detrás de los dioses extranjeros, para desgracia de ustedes.

Yo, entonces, los haré habitar en este lugar,
en la tierra que les di a sus padres hace mucho tiempo
y para siempre lugar" (Jeremías 7,3-7).

Esta es la apertura de un capítulo entero, en el cual Yahvé pronuncia palabras duras contra los judaítas. El profeta se coloca como portero del templo (7,29 y desde allí profiere las palabras del Señor. "Escuchen las palabras de Yahvé todos ustedes, judíos que entran por estas puertas para adorar a Yahvé". El profeta transmite no sólo el desagrado de Yahvé con estas personas de comportamiento perverso, que sostenían que la frecuencia en la liturgia y el número de sacrificios les garantizaba seguridad, sino que también trasmite el ultimátum de Yahvé de que cambien de comportamiento: "cambien sus obras" (v. 3 y 7). Si tal cambio no ocurre, ellos perderán aquello que tenían como lo más precioso: su presencia en la tierra de la promesa (v. 7).

---

2 Varios trechos corroboran esto: Amós 5,4-6.21-23; Oseas 4,4-7.15-19; 6,4-9; 8,11-14. Una diferencia que se percibe es que estos profetas del siglo VIII denuncian a los sacerdotes y a los líderes religiosos porque inducen al pueblo al error. Ya en Jer 7 e Is 58, la denuncia es contra el propio pueblo, que aprendió una religión de apariencias y sin justicia.

Pero la denuncia no se agota en este versículo, sino que se desdobla en todo el capítulo. El pueblo está robando, matando, cometiendo adulterio, jurando en falso, quemando incienso a Baal, corriendo detrás de dioses desconocidos (v. 8 y 9). Era como aquella gente que sólo era santa cuando va a la iglesia, pero que fuera de la misa es perversa. El templo no era garantía de seguridad y salvación. Sobre esto, Yahvé deja claro: "¿Este templo, donde mi nombre es invocado, será por desventura una cueva de ladrones" (v. 11)? Lo que sigue es muy interesante: Yahvé prefiere destruir el templo que continuar recibiendo este tipo de falso culto. De hecho, Yahvé ya había hecho algo parecido antes, en Silo (v. 12-15) y ahora convida a los judaítas a visitar ese lugar desolado, en la región de Efraín, para que lo compruebe.

Yahvé no cuestionaba el templo, los holocaustos, ni nada que no viniese del corazón sincero, que no se expresase en solidaridad, la práctica del derecho y de la justicia con el prójimo. La fuerza de las palabras de este capítulo de Jeremías nos muestra un Dios indignado, irritado con la ceguera de sus seguidores, que no consiguen observar lo obvio. Impaciente con aquel "teatro" de devoción religiosa y con aquellas interminables peregrinaciones a Jerusalén. Él no quiere holocaustos. Él quiere un corazón sincero: "no les hablé ni les ordené nada referente a sacrificios y holocaustos. Lo que les mandé, más bien, fue esto: "Escuchen mi voz, y yo seré su Dios y ustedes serán mi pueblo. Caminen por el camino que les indiqué para que siempre les vaya bien" (v. 23 y 24).

Yahvé, indignado con este culto vacío, prohíbe a Jeremías interceder por este pueblo (v. 16), abomina y rechaza incluso a los nazareos: "corta tus cabellos consagrados y lánzalos fuera" (v. 29). Yahvé se escandalizó al punto de llamar a esta gente "generación de su cólera". Un Dios y su pueblo, ambos unidos por una alianza, comprometidos uno con otro, están a las puertas de un divorcio que ya venía siendo anunciado hace tiempo, desde el siglo VIII, a través de la profecía de Oseas. ¡No fue por falta de aviso!

Isaías 58 – Yahvé te guiará continuamente, si...

Aproximadamente un siglo después del oráculo de Jeremías, un profeta cuyo nombre no conocemos y cuyos dichos quedarán insertos en el profeta Isaías, nos habla nuevamente sobre el mismo asunto: el ritual vacío, la religiosidad sin sentido, sin compromiso con la verdad, con la justicia, con la provisión de pan para el necesitado. El capítulo entero es una denuncia, aunque con una señal de esperanza. Hay un camino de restauración al final, siempre que, tal como apunta Jer 7, el pueblo cambie de comportamiento.

Dios comienza con una orden para el profeta: gritar a todo pulmón, levantar la voz como una trompeta (58,1). ¡Parece el desespero divino! Desesperación que clama en medio de la plaza, que grita por encima de la voz de la multitud. Yahvé se queja que la casa de Jacob lo busca diariamente como quien practica la justicia y pregunta con aire inocente: ¿Por qué no ves nuestro ayuno?

El ayuno normalmente era practicado en la fiesta de expiación o en otras ocasiones de luto o súplica de misericordia. Aparentemente, el comportamiento piadoso de este pueblo está haciendo que la cantidad de ayunos aumente. Ellos se quejan que Yahvé no presta atención a sus sacrificios de mortificación de almas (v. 3). Pero la respuesta es dura: "la razón está en que, en el mismo día de su ayuno, corren atrás de sus negocios y explotan a sus trabajadores [...] ayunan para entregarse a contiendas y riñas, para herirse con mano perversa" (v. 4).

La respuesta de Yahvé va a seguir. La distribución gráfica que utilizaremos en Jer 7 será usada aquí también:

"No continúen con el ayuno como ahora
Si quieren que la voz de ustedes sea oída en las alturas
Acaso ¿es que el ayuno que escogí
un día es que el hombre mortifique su alma?
Acaso
Se trata nada más que de inclinar la cabeza como un junco.
Y de acostarse sobre un saco y ceniza?
Acaso ¿A eso llamas ayuno y día agradable a Yahvé?

Acaso ¿No consiste en esto el ayuno que escogí:
En romper las cadenas de la iniquidad;
En soltar las ataduras del yugo;
En poner en libertad a los oprimidos;
En despedazar todo yugo?

¿Compartirás tu pan con el hambriento,
los pobres sin techo entrarán a tu casa,
vestirás al que veas desnudo
y no volverás la espalda a tu hermano?" (Isaías 58,5-7)

El estilo poético más pulido de Is 58 destaca aspectos muy interesantes del discurso de Yahvé. Sus palabras contraponen la práctica del ayuno realizada por los judaítas y el verdadero ayuno, aquel que a Él le agrada. Dos veces Yahvé interpela con un "acaso", seguido por dos respuestas cortas sobre las actitudes formales, vaciadas de sentido que el pueblo viene practicando. En la tercera ocasión, el "acaso" es puesto para mostrar una lista más amplia y bien explicitada de las actitudes que Yahvé espera de su pueblo.

El texto es bien claro. En suma Yahvé espera que su pueblo deje de comportarse como un faraón, que pare de oprimir, que pare de poner peso sobre otras personas, que deje de imponer reglas en la vida de los demás, que deje de ser malo. Él espera que su pueblo vea el sufrimiento ajeno y se compadezca; que actúe en favor del necesitado, en lugar de esquivar y fingir que no percibe lo que está ocurriendo.

El texto continúa con un lindo discurso de Yahvé sobre lo que ocurrirá si el comportamiento del pueblo cambia. ¡Hay esperanza! Yahvé está ansioso de poder liberar las consecuencias benéficas y sanadoras de un cambio de actitud de su pueblo.

Si haces esto tu luz surgirá como la aurora.
Tus heridas sanarán rápidamente.
Tu justicia marchará delante de ti
y la gloria de Yahvé responderá.
Clamarás por socorro y Él te dirá: "Aquí estoy".
Esto, si apartas el yudo de en medio de ti
El gesto amenazador
Las palabras perversas;

Si tú das al hambriento lo que deseas para ti
Si sacias al hombre oprimido, brillará tu luz en las tinieblas,
La oscuridad será para ti como la claridad
del mediodía.
Yahvé será tu guía continuamente
te confortará en cada momento, en los lugares
Él te asegurará la llenura, aunque estés en tierra árida;
Él revigorizará tus huesos
Y tú serás como un jardín regado
como una fuente burbujeante cuyas aguas nunca faltan
Tus antiguos escombros serán reconstruidos
Reconstruirás los cimientos de tiempos pasados

Y serás llamado Reparador de brechas
Restaurador de estradas para que se pueda habitar".
(Is 58,8-12)

Después de haber oído la opinión de Yahvé sobre esta religiosidad de apariencias y de haber percibido la angustia del oráculo de un Dios que no se siente comprendido por un pueblo que debería estar involucrado con Él, en cuerpo y en alma, vemos que, al tiempo que hace promesas de restauración en el caso de que el pueblo cambie su proceder, hay también un hilo conductor entre Jer 7 e Is 58. Jeremías enfatiza que el templo no da seguridad, Yahvé puede destruirlo y alejar al pueblo de la tierra prometida, dejándolo desterrado y sin casa.

Ya el texto de Is 58 termina prometiendo al pueblo que, si ellos cambian de proceder, ellos mismos serán quienes reconstruyan las veredas que conducen a los lugares seguros de habitación. En Jer 7, el pueblo de fía del templo y se mantiene sin tierra; en Is 58 es el cuidado del otro lo que construye un lugar seguro de habitación. ¿Qué lógica traspasa este hilo conductor?

Construyendo un puente entre Jer 7 e Is 58

El texto de Jer 7 es más antiguo que el de Is 58, pero ambos tienen sus orígenes en Judá. Jer 7 es pre-exílico y profetizó en los días posteriores a la reforma religiosa promovida por Josías, sin embargo es anterior a la deportación de los judaítas a Babilonia. Hay una inclinación entre los investigadores de definir la actuación de Jeremías entre los años 609 y 597, y estas profecías son de los días de Joaquín, pues durante la reforma de Josías, Jeremías, aparentemente, estuvo en silencio. Julda fue la profetisa consultada respecto al contenido de los libros encontrados en el templo que se estaba reconstruyendo. Esto nos indica un Jeremías ausente, inactivo o menos evidente durante la época en que fue encontrado el libro de la ley o durante la reforma religiosa que siguió a ese acontecimiento.

La actuación de Jeremías se da en una especie de apogeo literario en Judá, la propia mención constante de un "material de escritorio", a lo largo del libro, como cartas, libros, rollos, tinta, estilete de hierro, punta de diamante, cortapluma de escriba (36,26; 51,60; 17,1; 36,18; 17,1 y 8,1) nos muestran una actividad literaria en plena expansión.

Tal hecho coincide con dos cosas, primero la actuación del deuteronomista. Estamos en el periodo en el cual la historiografía de los profetas anteriores comienza a ser escrita.

El contenido del Deuteronomio, recién descubierto por Josías, provoca no sólo una "limpieza" en la idolatría de Israel, sino que también avala la redacción de los libros de Josué, Jueces, 1-2 Samuel y 1-2 Reyes, es decir la Obra Historiográfica Deuteronomista, que conlleva un eslogan constante: dado que los israelitas adoran otros dioses, Yahvé permitió la opresión extranjera con otros tipos de "faraones". Y en los días de Josías, el temor de que el destino del norte, destruido el 722, se repita en el sur es aún una constante.

Este rey intenta hacer lo correcto. Hay quien sostiene que él quería promover algo político, y que los resultados de esta reforma no fueron tan eficientes. En cuanto a las verdaderas intenciones de Josías, no tenemos cómo juzgar, pero en cuanto a los resultados de la reforma, Jer 7 parece concordar, pues la inserción de denuncias sobre el culto a Ishtar (reina del cielo) y a los dioses extranjeros, en pleno periodo de pos-reforma, se interpone entre las prácticas religiosas condenadas por Yahvé en este capítulo, como se verifica en los versículos 16-20.

En segundo lugar, también coincide con el periodo de descrédito experimentado por el profetismo en Israel, un tiempo en que primero se tenía que escribir lo que fue dicho por el profeta, aguardar unos años y, sólo después del cumplimiento, se admitía que su palabra era expresión verdadera de Yahvé. Eso aconteció en los días de Jeremías: sus palabras fueron desacreditadas muchas veces, él fue apresado, el primer rollo de las profecías fue quemado, pues en esta época había profetas de todas las formas: profetas verdaderos de Yahvé, profetas falsos de Yahvé, profetas de Baal y de los dioses extranjeros y, por fin, profetas por su propia cuenta[3].

Esta abundancia de escritores y abundancia de profetas creó un escenario muy propio para la actuación de Jeremías, donde se confundían profeta y sus redactores en un lenguaje bastante fragmentado. El estilo literario y el tenor de su predicación tuvo una nítida influencia deuteronomista. Son muchos los redactores y profetas en esta época, y Jeremías representa esta polifonía de voces, de tal forma que no es posible distinguir entre lo que es auténticamente "jereminiano" en Jeremías y aquello que proviene de sus redactores[4].

En cuanto al Isaías Junior, este profeta es el último, el que cierra el compendio isaiano. Es un profeta del pos-exilio. Entre Jeremías y el Tercer Isaías "mucho agua corrió bajo el puente". La nobleza, la realeza, los militares, los sacerdotes, los levitas, los artesanos y los habitantes de Jerusalén testimoniarán, exactamente, lo que Yahvé habló sobre Silo en Jer 7: ¡el templo fue destruido! Yahvé se cansó de todo aquello, de aquel templo lleno de sacerdotes y levitas, de un pueblo que no se cansaba de peregrinar hasta el templo, pero cuyo corazón permanecía dividido, desinteresado, distante, apasionado por dioses que no oían su clamor, ni cuidaban de su pueblo. Un "casamiento" sólo en el papel. Un Dios que hace todo por su pueblo, pero un pueblo que no lo ama de corazón. Los judaítas también testimoniarán que la segunda amenaza de Yahvé se cumplió: estos deportados perderán la tierra de la promesa. ¡Qué cosa tan triste! ¡Pero no fue por falta de aviso!

El Tercer Isaías está unos cien años adelante. Él experimentó un momento en el cual los judaítas deportados ya se sentían perdonados. El choque del exilio avaló la teología anteriormente practicada por los judaítas, avaló principalmente a los que fueron desterrados. En Babilonia, sin templo y sin patria, extraditados, sin un lugar para fomentar su culto, sin un sistema litúrgico que controlase la fe de los fieles, los judaítas pusieron otros énfasis en su devoción a Dios. Esta vez, realmente, empezaron a preocuparse por la alianza rota. Pa-

---

[3] Para un panorama efectivo de este momento, sugiero la lectura de Jose Luis Sicre, *O profetismo em Israel*, p. 279-294.

[4] Ver Milton Schwantes, *Sofrimento e esperança no exílio*, p. 55, también en Ivo Meyer, *O livro de Jeremias*, p 410-411.

ra que haya alianza era necesario que haya acuerdo entre las dos partes. Yahvé es nuestro Dios y nosotros somos su pueblo. No hay una alianza unilateral. Parece que sólo en el exilo los deportados comenzaron a tener noción de su responsabilidad en este pacto y se dedicaron a leer las Escrituras, a guardar el sábado, a practicar la circuncisión, a evitar el contacto y mezcla con extranjeros; los principios de la ley del Deuteronomio, que Josías apenas implementó en la estructura de la nación, pero no en el corazón de los judaítas, comenzaron a ser observados.

Con la autorización de Ciro, para que retornen los exiliados y con las progresivas levas de deportados llegando a Palestina, el templo pudo ser restaurado y el pueblo volvió a frecuentarlo, pero el modelo religioso traído por los deportados a Judá, en este momento de restauración continuaba incomodando a Yahvé. ¡Con qué facilidad ellos demostraban humildad! Sin embargo, aún había mucho por aprender.

Conclusión

La denuncia muestra la indignación de Yahvé contra aquellos que se aferran al rito, pero que durante su peregrinación al templo se olvidaban de la naturaleza de Yahvé, un Dios de justicia y rectitud. Ya el verdadero ayuno muestra exactamente lo que Yahvé está dispuesto a hacer con aquellos que comprenden lo que Él espera de su pueblo.

Una figura del lenguaje muy bonita en Is 58 es la idea conjunta de un jardín regado con una fuente de agua: "serás como un jardín regado, como una fuente burbujeante, cuyas aguas nunca faltan" (v. 11). Esta idea de fuentes de aguas sanadoras se hace presente también en otros profetas. En Amós el discurso profético ya hacía esta comparación: "¡qué el derecho corra como el agua y la justicia como un río caudaloso!" (Am 5,24).

Durante el exilio, el propio Ezequiel, en su proyecto de una nueva vida para Israel, también nos ofrece la idea de que en este templo reinaugurado en los días del Tercer Isaías debe fluir aguas que produzcan vida: "por donde pase el río habrá todo tipo de animales y de peces. Porque esa agua fluye para allá y sanará el agua salada [de Arabia]; de modo que, donde el río fluya, todo vivirá (Ez 47,9)". Y ahora en Is 58 aparece nuevamente la idea de la fuente burbujeante, con aguas que nunca cesan.

Yahvé espera que esta gente, que firma con su sobrenombre, en vez de destruir a aquellos que sufren, permita que, por sí mismos, obtengan su sanación. Que en su pueblo corra la justicia y el derecho, con tanta naturalidad que sane las enfermedades humanas, por donde sea que su pueblo vaya pasando. Una fuente sin fin de aguas burbujeantes. Y que esta cura reconstruya la salud y la vida de las personas, reconstruya el camino seguro. Yahvé dice que los escombros serán reconstruidos. Aquí no se habla más de las ruinas del templo, pues éste ya se reinauguró, nuevo en su forma, por lo menos físicamente; aquí parece que se habla de las ruinas de las vidas destruidas y de las almas despedazadas, almas que experimentan terribles pérdidas, destierro, sufrimiento, hambre, angustia. Él quiere que el alma de su pueblo sea sanada, y que las brechas de sus moradas y murallas, de las estructuras que a ellos les proveen de seguridad física y emocional, sean reparadas. Él quiere que las entradas que conducen a su pueblo de vuelta a la posesión de la promesa, de vuelta al lugar de la abundancia, donde mana leche y miel, donde el hambriento se siente alimentado, el pobre se siente amparado, la viuda se siente casada y el huérfano encuentra padres y madres, sean, todas ellas, reconstruidas. Aquí no se trata de una mención apenas física, sino holística, que comprende todo el ser humano integrado con la creación.

El día que el pueblo de Dios entienda que el rito y su simbolismo no pueden ser vaciados de la propuesta de vida que la alianza con Yahvé planeó para los suyos, esa agua fluirá, curará las heridas, restaurará a los individuos, regará jardines, construirá entradas a los lugares donde nuestro corazón, finalmente, podrá reposar, sintiendo los brazos seguros y acogedores de este Dios, que siendo padre posee un corazón de madre.

Lília Dias Marianno
rua Tuiuti 185 casa 3
Rio de Janeiro/RJ
20920-010
Brasil
lilia.marianno@gmail.com

Judá bajo el dominio persa
Pactos para dominar y pequeñas alianzas para abrir caminos

Resumen
En este artículo, buscaré presentar algunas alianzas externas creadas por Ciro para subir al poder y organizar un inmenso imperio. Fueron estas y otras alianzas las que llevaron a los persas a mantenerse en el poder durante cerca de 200 años (del 539 al 332 a.C.), a pesar de la época turbulenta y de las continuas guerras. Citaré, también algunas alianzas que permitirán a los países dominados obtener el debilitamiento y la derrota del imperio persa. En este contexto, analizaré las alianzas internas de Judá para dar continuidad a la historia y a las tradiciones de Israel, creando espacios creativos de resistencia y de celebración de la fe. Abriré una ventana para ver las pequeñas alianzas que permitirán la creación de un espacio subterráneo de complicidad y bienestar, a partir de la mujer y de la casa, en el interior de la provincia de Judá.

Abstract
In this article I will present some external alliances created by Ciro to be in power and to organize an immense empire. It was these and other alliances that kept the Persians in power for about 200 years (from 539 to 332 B.C), in the midst of a turbulent epoch and the continuing wars. Also, I will cite some alliances that allowed the dominated countries to weaken and defeat the Persian Empire. In this context, I will analyze Judah's internal alliances to give continuity to history and to Israel's traditions, creating creative spaces of resistance and celebration of the faith. I will open a window to see the small alliances that allowed the creation of a subterranean space of complicity and well-being, starting from the woman and the house, at the interior of the province of Judah.

Muchos judíos[1] que fueron llevados al cautiverio en Babilonia en el 598 y 587 a. C. (o 586), regresaron a Judá al año siguiente a la victoria de Ciro sobre los babilonios (539 a. C.). Ahora bien, si los babilonios arrancaron violentamente a los habitantes de Jerusalén y arrasaron la ciudad para "impedir que los egipcios tuviesen una cabeza de puente en Palestina"[2], ¿por qué, luego de que sube al poder, Ciro quiere restaurar y repoblar la ciudad? Según el libro de Esdras, el 538 a. C., Ciro mandó un edicto[3] a todo el imperio (Esd 1,1-4; 6,3-5), permitiendo a los judíos que desearan retornar à su tierra que lo hicieran, llevando consigo los utensilios del templo que habían sido saqueados por el ejército de Nabucodonosor.

Es innegable que la comunidad reconstruida en Judá, bajo el colonialismo de los persas, había sido un elemento fundamental para la supervivencia de Israel como pueblo, tan-

---

[1] Hasta el 586 a. C., El nombre judío *yehudim* tenía un significado limitado a "judaítas". En el período persa, esta denominación identificaba principalmente a los habitantes de la provincia de Judá, como una subdivisión política. Sin embargo, aquellos que escogieron permanecer en Babilonia también continuaron siendo conocidos como "judaítas", así como todos aquellos israelitas que estaban dispersos por otras tierras, como Transjordania, Fenicia, Siria y Egipto, designando una identidad religiosa y cultural. Véase Norman K. Gottwald, *Introdução socioliterária à Bíblia Hebraica*, São Paulo: Ediciones Paulinas, 1988, p. 394.

[2] Milton Schwantes, *Ageu*, Petrópolis: Vozes, São Leopoldo: Sinodal, 1996, p. 9 (Comentario Bíblico del AT).

[3] Antonius H. J. Gunneweg afirma que el edicto de Ciro, mencionado en Esd 1,1-4, es una creación del cronista, pues difiere en forma y contenido de la versión aramea de Esd 6,3-5. Pero, la versión aramea tampoco puede ser fechada, pues la situación general del imperio persa, en fase de consolidación, no ofrecía condiciones para tal edicto. Véase más en Antonius H. J. Gunneweg, *História de Israel – Dos primórdios até Bar Kocha e de Theodor Herzl até nossos dias*, tradução de Monika Ottermann, São Paulo, Ediciones Loyola, 2005, p. 220-221.

to en Palestina como en la dispersión. Sin embargo, es necesario ver críticamente esta alianza entre judíos y persas, pues ella trae como consecuencia la identificación de la "ley de Dios con la ley del rey" (Esd 7,26) y posibilitó que en nombre de ella se mantuviese el poder del imperio y de sus intereses. Esta posibilidad ofrecida por los persas, creando una autonomía religiosa y una organización civil en Judá, fue una engañosa manera del imperio para mantener el poder definitivo de veto sobre la organización de los judíos. Ciertamente hubo reacciones internas contra tal injerencia, aunque sin muchas posibilidades de ser sustentadas. Sin embargo, hubo siempre un grupo fiel, cuyos intereses, en algunos aspectos, se confundían con los del poder de aquellos que los dominaban.

1. El imperio persa y sus alianzas estratégicas

Ciro era un rey vasallo de Anshan, del sur de Irán y pertenecía a una casa (los aqueménidas) relacionada con los medos. Él lideró una revuelta contra los medos y derroto al imperio el 550 a. C. En aquella ocasión, Nabónides era rey de Babilonia. Su forma de gobierno trajo grandes discordias entre los diferentes grupos religiosos allí existentes, debilitando el imperio babilónico. Cuando Ciro surgió en el escenario mundial con mucha fuerza y liderazgo, realizando una serie de campañas que irrigaron terror entre los babilónicos y esperanza entre los pueblos dominados, Nabónides hizo una alianza con Amasis, faraón de Egipto (570-526 a. C.) y con Creso, rey de Lidia (560-554 a. C.) para defenderse, pues, Babilonia estaba dividida internamente y mal preparada estratégicamente, para enfrentar tal amenaza.

Ciro también hizo alianzas, sobre todo con los sectores insatisfechos de Babilonia, lo que parece eran altos funcionarios de la corte y los sacerdotes de Marduc, que estaban disgustados con el gobierno de Nabónides. Mientras se tejían esas negociaciones con sectores babilónicos, Ciro conquistó el reino de Lidia el 546 a. C., disminuyendo así el poder del pacto estratégico armado por Nabónides y fortaleciendo su propia campaña. De esa manera, fue ampliando su dominio, y el 539 a.C. venció a Babilonia y rápidamente se volvió dueño de toda la región.

Como estrategia de dominación, Ciro hizo un pacto con una élite de judíos que estaba en Babilonia, apoyando el regreso de los exiliados a su tierra, para reconstruirla y repoblarla. Este no fue un privilegio apenas concedido a los judíos, ya que hacía parte de una estrategia política del imperio persa para integrar a los diferentes pueblos dominados en un conjunto viable y posible de gobernar, recibiendo de esos pueblos los anhelados tributos. Para ello creó una autonomía religiosa y cultural en las provincias y satrapías, combinada con un sistema de comunicación muy bien articulado y un espionaje y aparato policial rígidos[4]. Fue dentro de esta perspectiva que el imperio favoreció el retorno de los pueblos cautivos a sus tierras, permitiéndoles restaurar sus cultos ancestrales y sus formas antiguas de organización de la vida en torno a sus principios religiosos.

Aunque la literatura bíblica haya interpretado el edicto de Ciro como una adhesión al yahvismo (2Cro 36,22-23; Esd 1,1-4), en realidad ello representaba apenas un ejemplo de la postura política del imperio persa[5], ya que la misma actitud fue tomada con los otros pueblos que habían sido deportados o exilados de sus tierras.

---

[4] Veáse Norman K. Gottwald, *Introdução socioliterária à Bíblia Hebraica*, p. 402.

[5] El nombre del imperio: Persia es originario de una región del sur de Irán, conocida como Persis o Passárgada, una de las tribus de Anshan, región de donde provenía Ciro.

Con esta política, el imperio persa se volvió una gran potencia que se extendía desde la frontera de India hasta el mar Ageo, frente a Grecia. Egipto fue conquistado por Cambises, el 525 a. C., y quedó bajo el poder de los persas hasta el 404 a. C. Durante el reinado de Artaxerxes I[6] (423-404 a. C.), los egipcios se rebelaron contra los persas con la ayuda de los griegos. Aunque la revuelta fue contenida, representó el primer ataque importante contra el imperio persa y el inicio de su decadencia. Si al subir al poder y fundar el imperio, Ciro necesitó hacer alianzas, fueron las mismas alianzas de los países oprimidos y explotados por el imperio persa lo que lo llevó al declive.

2. La provincia de Judá y sus sueños de liberación

La reorganización y el control de las tierras conquistadas por el imperio persa fueron intensificadas bajo el poder de Darío I (522-486 a. C.). Fue durante su dominio que regiones inmensas fueron divididas en satrapías y provincias. Judá pasó a pertenecer a la V Satrapía, llamada Transeufratina (más allá del rio Éufrates). Pero, hasta llegar a ser provincia, un largo, conflictivo y doloroso proceso de reconstrucción fue experimentado por los que retornaron del exilio con la misión de reconstruir Jerusalén y por aquellos que se quedaron en la tierra cultivando la terca esperanza de los pobres: que la vida podía mejorar. Varias tentativas estratégicas fueron iniciadas, supuestos siempre los intereses bilaterales: los del imperio persa y el de los judíos.

2.1 Una alianza en torno al mesianismo davídico

Inicialmente, la restauración de Judá fue pensada por los judíos como un retorno a la monarquía. Después del decreto de Ciro (538 a. C.) fue enviada una comisión de Persia a Jerusalén, con la misión de restablecer la comunidad judaita (Esd 1,5-11; 5,13-15). Sesbasar era el jefe de esta misión. El cronista deja una inquietud al poner a Sesbasar (Senaser) como hijo de Sealtiel, descendiente de Jeconías, el último rey de Judá (1Cro 3,17-19). Sin embargo, nos deja sin informaciones sobre la manera de cómo él intentó la reconstrucción de Jerusalén, ni de los motivos de su fracaso. Norman K. Gottwald piensa que "Sesbasar, quizá no fue enviado como "gobernador" de una provincia plenamente establecida"[7]. Esta observación de Norman Gottwald aumenta mi sospecha de que había un sueño de los judíos de restaurar el linaje davídico y, tal vez, este habría sido el motivo que llevó al imperio persa a dejar de lado la misión. Es interesante observar que no se encuentra ninguna mención de un sacerdote que acompañase a Sesbasar en esta obligación.

Ya que la misión de Sesbasar no dio resultado, casi 20 años después, ya en tiempos de Cambises (520 a.C.), se retomó el pacto con Persia; los judíos, entonces, hicieron una alianza en torno a la persona de Zorobabel, que era también descendiente del rey de Judá (1Cro 3,19). Este segundo intento está narrado en Esd 3,1-3; 7,7b-8,1, donde encontramos una mención de Zorobabel y de Josué como iniciadores de los trabajos de restauración que Ciro había confiado inicialmente a Sesbasar, encargándolo de llevar los utensilios que habían sido saqueados del templo (Esd 5,13-16; 6,3-5).

Diferentes expectativas y perspectivas pueden ser encontradas en esta alianza: de parte del imperio persa, está el interés estratégico de que la nueva provincia funcione como una guardia fronteriza y, al mismo tiempo, como un camino abierto para llegar a Egipto; de parte del pueblo judío, se visualiza el sueño de continuar haciendo historia, rescatando la di-

---

6 Segundo hijo de Xerxes.

7 Véase Norman K. Gottwald, *Introdução socioliterária à Bíblia Hebraica*, p. 403.

nastía davídica. El remanente de Judá, que guardaba la memoria del tribalismo y vivían una etapa de realización de esa esperanza en el templo de Godolías (Jer 40,7-12), soñaban con un rey amigo de los pobres (Sal 72: Jer 22,15-16), ¡semejante a un líder tribal (Jer 30-31) y descendiente de David (Ag 2,20-23)! Pero, Sesbasar desapareció repentinamente de la historiografía bíblica, sin ninguna explicación, y a Zorobabel sólo le fue posible construir el templo ¡y también desaparece! Señal de que los persas interpretaban la alianza con los judíos de manera totalmente diferente, es decir a partir de sus propios intereses, tomando el debido cuidado para que los judíos no extrapolasen la concesión dada.

2.2 *Una alianza en torno al templo*

El tema central del profeta Ageo es el sueño de que la construcción del nuevo templo pueda congregar a las diferentes tendencias judías. A fin de cuentas, el templo era el símbolo de la presencia de Dios en medio de su pueblo, como lo fuera el arca de la Alianza (Jer 3,16-17; 17,12). Pero, en el exilio de Babilonia, Ezequiel muestra el desastre que representó la engañosa relación entre el templo de Salomón y el palacio del rey (Ez 43,7b-8). Sin embargo, es el templo de Jerusalén de donde emana un rio que vivifica al pueblo y cura sus heridas (Ez 47,1-12). Estas contradicciones en el libro de Ezequiel manifiestan las dificultades muy reales en caso de realizarse una alianza en torno al templo. Pero, esta dificultades no llevarán a los judíos a desanimarse.

Ageo profetiza aprovechándose de la oportunidad ofrecida por el imperio persa que incentivaba a la construcción de templos y animaba a las prácticas religiosas de los pueblos dominados. Él percibe que en la situación concreta en que se encuentra el pueblo judío en el 520-519 a. C., la construcción del templo es una oportunidad especial para congregar a las diferentes tendencias religiosas de los judíos que volvieron del exilio y de aquellos que se habían quedado en la tierra. Por eso, el foco principal de la profecía de Ageo es la construcción del templo: "¡Suban a la montaña, traigan la madera y reconstruyan a casa! En ella yo pondré mi complacencia y seré glorificado, esto dice Yahvé" (Ag 1,8).

Y el templo fue construido bajo la dirección de Zorobabel entre el 520 y el 515 a. C. (Esd 5,1-2; Ag 1-2.9; Zac 4,9). Hubo problemas con los samaritanos que consiguieron interrumpir la construcción (Esd 4,1-24a), pero la obra fue concluida. Entonces, Zorobabel desaparece de la escena. Pero, su memoria quedó en el corazón del pueblo. Él consiguió la cohesión de grupos de tendencias diferentes en torno a los trabajos de construcción del templo. Por eso, la profecía habla de Zorobabel en un tono mesiánico (Ag 2,20-23; Zac 3,8; 6,12).

2.3 *Un sacerdote con corona y poder de monarca*

La primera parte del libro de Zacarías (capítulos 1-8) se sitúa luego de la reconstrucción del templo, en la segunda mitad del siglo V a.C.[8]. Aunque el texto presenta muchos problemas de corrupción textual y de interpolaciones[9], las visiones presentadas presentan los pasos del proceso de reconstrucción del pueblo judío e, inclusive, el cambio de proyecto cuando el retorno a la monarquía se volvió inviable.

En la primera visión presentada por la profecía de Zacarías (Zac 1,7-17), Yahvé promete volver a Jerusalén si el templo es reconstruido. Esta temática es desarrollada en la segunda visión (2,1-4) y también en la tercera (2,5-9). En la cuarta visión aparece claramente

---

8 Véase Norman K. Gottwald, *Introdução socioliterária à Bíblia Hebraica*, p. 470.
9 Véase Norman K. Gottwald, *Introdução socioliterária à Bíblia Hebraica*, p. 469.

la propuesta de que el gobierno de Jerusalén sea animado por el sistema del templo, es decir liderado por el sumo sacerdote (3,1-3.4a.4c.4b.6.9a). En la quinta visión (4,1-10) se encuentra el proyecto de reconstrucción de la monarquía, y en la sexta visión (5,1-4) se instaura el derecho sacerdotal e se funden en templo y la ley[10] . En la séptima visión (5,5-11), la Diosa es expulsada y refundida en un cajón para pesar granos y enviada a la tierra de Sinear, en Babilonia, donde le sería construido un templo e un pedestal. Junto a ella van sus adoradoras o sacerdotisas[11]. En la octava visión (6,1-15) se corrige la propuesta de reconstrucción de la dinastía real. La corona es puesta en la cabeza del sacerdote Josué. Él portará las insignias reales y gobernará al pueblo desde el templo[12].

2.4 Intento de crear una cohesión en torno a la identidad judaica

Está claro que hubo una esperanza, tanto entre los remanentes de Judá como en aquellos que volvieron del cautiverio, de rescatar la historia y construir el futuro con relativa autonomía. Pero, este no era el interés del imperio. Lo que los persas buscaban era obtener una garantía de que iban a cobrar los tributos e iban a tener aliados para la defensa de su inmenso territorio. Para el imperio, Judá era un lugar estratégico por donde debían pasar las campañas contra los egipcios, por lo tanto los líderes judíos tenían que ser aliados que ayudarían a prever alguna invasión egipcia.

Desde el tiempo del exilio, aquellos que tenían conciencia de la situación, se cuestionaban cómo ser judío sin poseer territorio propio. Desde entonces, comenzaron a retomar y valorar algunas señales que identificaban al pueblo, como era el caso de la circunscición (Gén 17, 9-14) y la observancia de la ley (Sal 19,8-9; 37,31; 40,9; 78,5.10; 81,5; 119,51.55.72.165). Con la llegada de Nehemías y Esdras[13], se pusieron las bases para la consolidación de la identidad judía. La insistencia en la observancia de la ley fue uno de los enfoques principales, lo que respondía directamente a los intereses del imperio. Llegaron a confundir la "ley de Dios con la ley del rey" (Esd 7,26) y, a través de ella, pudieron controlar y hasta amenazar a los grupos que estaban insatisfechos con la explotación de los persas y con el sistema del templo. Fue también con base a la ley de la pureza de raza que excluyeron a las mujeres extranjeras (Esd 9,2; Neh 9,2), considerándolas culpables del desastre que había ocurrido en Israel. Los casamientos con mujeres extranjeras representaban una amenaza para la identidad del pueblo de Israel. La relación marido/mujer era muy próxima y representaba el peligro de caer en la "impureza" de los pueblos de las tierras (Esd 9,11), tanto en las costumbres de la vida diaria, como en el culto (Cf. Neh 13,23-27).

---

10 Las dimensiones del rollo de la ley son las mismas del atrio enfrente del templo de Jerusalén, construido por Salomón (1Re 6,3).

11 Las adoradoras o sacerdotisas de la Diosa están aquí simbolizadas por las mujeres aladas. Hay una gran discusión sobre el sentido de estas imágenes, pero no es mi objetivo entrar en este debate aquí, ya que el objetivo de mi investigación es otro. Quiero, apenas, visualizar un aspecto del contexto religioso oficial en Jerusalén durante el período persa. Para una profundización de este tema, véase Joyce G. Baldwin, *Ageu, Zacarias e Malaquias – Introdução e comentário*, tradução de Hans Udo Fuchs, São Paulo: Vida Nova, 1991, p. 104 y Erich Zenger, *Introdução ao Antigo Testamento*, tradução de Werner Fuchs, São Paulo: Loyola, 2003, p. 534.

12 Mercedes Lopes, *A mulher sábia e a sabedoria mulher*, São Leopoldo: Oikos, 2007, p. 170-171.

13 La discusión sobre las fechas de las misiones de Nehemías y Esdras continúa abierta, sin embargo, sitúo la primera misión de Nehemías alrededor del 445 a. C. y su retorno a Judá el 430 a. C. La misión de Esdras, "en el séptimo año del rey Artaxerxes", al que entiendo como Artaxerxes II (404-358), sería alrededor del 398 a. C. Véase más en Carlos Mesters y Milton Schwantes, *La fuerza de Yahvé actúa en la historia – Breve historia de Israel*, México: Dabar, 1992, p. 76-78.

3. El futuro es garantizado a partir da casa judía

Quiero recordar que hubo, en este periodo, una participación muy concreta de las mujeres en la lucha por la reconstrucción de la ciudad y en el empeño por la realización de la justicia. Sylvia Schroer resalta el hecho de que hubo "mujeres que, después del retorno del exilio, tuvieron una participación importante en la reconstrucción de casas y ciudades. En Neh 3,12 es mencionado expresamente que las hijas de Salum estaban participando de la construcción del muro en Jerusalén. De acuerdo a Neh 5,1-5 fueron mujeres del pueblo pobre las que se empeñaron en mantener la propiedad de la casa y protestaron contra la esclavitud de sus hijos e hijas por causa de las deudas; ellas se sentían responsables, al igual que sus maridos"[14]. Esta decidida actuación de las mujeres genera una nueva visión sobre ellas mismas, y abre una perspectiva nueva para la comunidad.

Según la descripción de Neh 5, hubo, de parte de los nobles y gobernantes, el interés de conducir a sus coterráneos al endeudamiento. Esta fue una de las causas de la extrema pobreza que llevó "a los hombres del pueblo y a sus mujeres a levantar una gran queja contra sus hermanos, los judíos" (Neh 5,1). Aquí aparecen algunas de las contradicciones causadas por la explotación y las injusticias sociales dentro del pueblo judío, en la época de la reconstrucción de las murallas. Si, por un lado, el libro de Esdras (Esd 9 y 10) responsabiliza a las mujeres extranjeras por esa extrema situación de pobreza en la que encontraba el pueblo en el post-exilio, por otro lado hay una reacción que se expresa en una riqueza de vivencias y símbolos, creando en el post-exilio un espacio subterráneo para la formación de pactos y alianzas entre las mujeres, a partir de sus experiencias cotidianas de lucha por la vida y de sus expresiones religiosas.

Poco a poco se forma una nueva mentalidad, más abierta e inclusiva. Algunos aspectos de esta nueva visión se expresan en el libro de Jonás, que presenta una imagen de Dios de muy buen humor, abierto a los pueblos extranjeros[15]. El libro del Cantar de los Cantares, con su visión deslumbrante e integradora de los cuerpos y del amor, y la novela del libro de Job, con sus cuestionamientos de la teología de la retribución, también hacen parte de este movimiento contestatario, frente a la tendencia a la cerrazón de la élite sacerdotal que estaba en el poder durante el periodo persa.

La antigua visión de la mujer dominada por el marido (Gén 3,16b) fue superada porque la situación socio-económica y religiosa posibilitó que las mujeres del interior de Judá desarrollasen su perspicacia para los negocios y así tomasen iniciativas necesarias para llevar a buen término la realización de actividades necesarias para garantizar la vida de la casa (Prov 31,16-20). Esta nueva visión de las mujeres tiene sus raíces en una tradición de mujeres sabias, contadoras de historia y madres que orientan a sus hijos a la vida (Prov 1,8; 2,1-2; 6,20). Aunque nueva, esta visión de las mujeres es fiel a las tradiciones del pueblo israelita, con su experiencia liberadora de Dios y su religión basada en la justicia y en el derecho. De esta manera, una complicidad solidaria experimentada y tejida a partir de la casa, lleva a las familias del interior de Judá a redefinir su realidad y a encontrar pequeñas salidas para la situación[16].

Podemos entender que la base de esta salida proviene de una alianza sutil entre las mujeres. Ello surge de una reacción contra la expropiación de sus bienes (Lev 12,8; 15,29-30) y al hecho de ser culpadas por las desgracias y miserias del pueblo en el post-exilio

---

14 Silvia Schroer, "Die göttliche Weisheit und der nachexilische Monotheismus", em *Der eine Gott und die Göttin – Gottesvorstellungen des biblischen Israel im Horizont feministischer Theologie*, p. 158.

15 Para entender mejor esta perspectiva, léase Nelson Kilpp, *Jonas*, Petrópolis: Vozes, 1994 (Comentario Bíblico del AT).

16 Mercedes Lopes, *A mulher sábia e a sabedoria mulher*, São Leopoldo: Oikos, 2007, p. 98-102.

(Esd 10,44; Neh 10,31; 13,26). No es posible quedar impasible frente a la injusticia. Es necesario reaccionar, conversar, reflexionar. El resultado del diálogo es una búsqueda común, que manifiesta el crecimiento y un descubrimiento que resultan del compartir y de la reflexión entre las mujeres. Aún más, muestra que esta alianza entre mujeres no quedó restringida a un grupo de vecinas, sino que se volvió un movimiento que contó con el apoyo de sus compañeros y amigos, de sus hijos, cuñados y hermanos, en un pacto por la vida que está atestiguado por la literatura bíblica, en libros como Jonás, Job, Proverbios 1-9 y 31, Cantar de los Cantares, Rut y Ester.

4. Alianzas en el mundo globalizado

Este resumen de algunas alianzas hechas durante el período persa muestra que hay pactos que fortalecen los sistemas de dominación y hay otras alianzas que abren caminos, posibilitando alternativas de vida. Las esperanzas creadas por la victoria de Ciro llevarán al pueblo bíblico a superar la traumática experiencia de dominación y a soñar con nuevas posibilidades de construir su historia. Sus esfuerzos de tejer alianzas, con la certeza de que Yahvé estaba con ellos, pueden iluminar nuestras búsquedas en la coyuntura actual, donde alianzas y pactos son realizados continuamente, tanto para mantener y reforzar la dominación y de explotación, como para iluminar caminos y estrategias de articulación del poder popular.

Una de las grandes alianzas de dominación y muerte es aquella formada por el G-8. En 1975, el entonces presidente francés Valéry Giscard d'Estaing convidó a los dirigentes de Alemania, Estados Unidos, Japón, Inglaterra e Italia a una reunión informal, aunque su objetivo era discutir cuestiones económicas generadas por la crisis del petróleo. Los participantes decidieron que los encuentros tenían que ser anuales. A partir de 1976, invitaron también a Canadá; así se formó el G-7. A Rusia se la integró oficialmente a ese grupo a partir del encuentro de Birmingham, en 1998, y el G-7 se transformó en el G-8.

Entre otros asuntos, las reuniones del G-8 ha discutido sobre África y los migrantes africanos; los recursos naturales y su explotación, especialmente el petróleo y el agua; la prevención de conflictos; el tráfico de armas y el terrorismo; la deuda y los ajustes estructurales; el medio ambiente y el impacto de la globalización, entre otros. Estas discusiones tienen como resultado una postura asistencialista de los países ricos, preocupados por las consecuencias de la desigualdad social que genera enfermedades ligadas a la pobreza, tales como la diarrea, la desnutrición, la malaria, la tuberculosis, el dengue, el VIH, que matan millones de personas en el mundo, generando insatisfacciones peligrosas para el imperio. Junto a estos espacios de debates y alianzas, el mercado global cuenta con el Fórum Económico Mundial, que se reúne anualmente en Davos, Suiza. La unión e influencia de estos dos espacios se vuelven evidentes por el interés común entre sus miembros: obtener ganancias cada vez mayores, corriendo riesgos cada vez menores.

El Fórum Social Mundial/FSM es un espacio internacional para la reflexión y organización de todos los que se oponen a la globalización neoliberal y buscan construir alternativas para favorecer el desarrollo humano. Busca la superación de la dominación de los mercados en cada país y articula relaciones internacionales de debate. Los ejes temáticos de esas discusiones han sido: militarismo, guerra y paz; información, conocimiento y cultura; medio ambiente y economía; exclusiones, derechos e igualdad. Hay, también, ejes trasversales que traspasan todas las discusiones como son: la globalización imperialista, el sistema patriarcal, los regímenes de castas, el racismo y las exclusiones sociales, el secta-

rismo religioso, las políticas de identidad y fundamentalismo (*comunalismo*), el militarismo y la paz. Esta organización tiene articulada entidades y movimientos sociales que tejen una trama de complicidad que alimenta la esperanza de los pobres.

Pero, quiero centrarme en la afectuosa y temida solidaridad entre las mujeres pobres, entre las familias carentes de las periferias y de las zonas rurales de nuestra América Latina. Por donde paso, la creatividad y la generosidad de los pobres me cautiva. Es verdad que todo está muy mezclado, que hay mucha deshumanización, violencia, violaciones, machismo, divisiones entre los pobres. Pero hay también mucha garra, mucha creatividad en medio de las personas excluidas del mercado del trabajo que, al asumir los riesgos de la informalidad son constantemente desafiadas a inventar nuevas maneras de ganar el pan de cada día.

Podemos contemplar sus búsquedas de vida que se van concretizando en los pequeños brotes de una nueva conciencia étnica y ecológica. Podemos contemplarla en la alegría de las fiestas de fin de semana, como expresión comunitaria del sueño de que habrá un tiempo de abundancia, de paz, de vida buena y placentera, de dignidad y de derechos reconocidos, de convivencia espontánea, de felicidad. En los encuentros festivos de fin de semana se manifiesta la identidad de un pueblo que gusta de vivir, que busca intensamente la vida y que sabe dónde encontrarla. En el intercambio de favores, en los préstamos, en las varias formas de ayuda se encuentran gestos muy reales de la tan mentada solidaridad. Ella está silenciosa y sutilmente salvando, cuidando vidas, dando gratuitamente. Ella está señalando dónde está presente Dios hoy, ¡recreando la vida y transformando la historia!

Mercedes Lopes
rua Major Barros 57
Vila Isabel
Rio de Janeiro/RJ
20551-240
Brasil
lopesmercedes@hotmail.com

La cena del Señor como pacto
Una fisura en 1º Corintios 11,17-34

Resumen
Este artículo propone entender el contexto de la congregación de Corinto como un conflicto de pactos. Estos son aprehensibles a través de una fisura en la simbólica normativa de la cotidianeidad. Pablo propone el rito de la cena del Señor como un nuevo pacto que confronte los pactos imperiales vigentes en la comunidad de Corinto.

Abstract
This paper understands the communitarian context in the congregation of Corinth like a conflict of pacts. These are apprehensible through a fissure in the normative symbolic of every day. Pablo proposes the rite of the Lord's Supper as a new pact that confronts the effective imperial pacts in the community of Corinth.

Observar lo que hoy vivimos…

Cuando pienso en pactos llegan a mi memoria demasiados ejemplos. Se arremolinan como queriendo imponer sus verdades. ¡Cuántos pactos dieron muerte a nuestros pueblos originarios! ¡Cuántos pactos de silencio impiden juzgar a quienes cometieron genocidios en nuestros pueblos latinoamericanos! ¡Estoy en Argentina y no puedo dejar de pensar en el pacto de Olivos entre presidentes, a espaldas del pueblo, en contra del pueblo! Y cada uno puede agregar algo desde la historia propia…

Cierto, hay de los otros… de los pactos que ayudan a las luchas de resistencia en cada país, esos pactos que no aparecerán nunca en los libros ni en los diarios porque se hacen en el silencio para proteger la propia vida.

Cierto también, hay de los otros pactos… los que cada día vamos armando en nuestro vivir cotidiano, en el trabajo, en la facultad, en el barrio, en la iglesia, en las ONGs, en la familia, los que armamos aun con nosotros mismos…

Tanto los primeros como los segundos son pactos que aparecen explícitamente como tales: acuerdos para determinados fines. Acuerdos que concientemente apoyan a unos y quitan el apoyo a otros. Acuerdos que explícitamente exponen lo que se gana y se pierde…

Pero, en los pactos cotidianos surge una sutil diferencia. Yo diría que muchas veces no se reconocen como tales, muchas veces se tiende sobre ellos un manto de naturalidad, un barniz que los transforma en 'lo que es así porque sí'. Un manto, un barniz, que logra que los pactos no sean concientemente entendidos como tales… simplemente son vividos como la vida que 'normalmente' es así. Entonces cada uno de nosotros vamos viviendo, haciendo pactos casi diría constantemente. Y es aquí, entonces, donde se filtran ideologías de dominio, ideologías de opresión y de muerte en nuestra vida cotidiana.

Y claro que no sólo esto, digo, no sólo los hechos cotidianos son infiltrados con la muerte de pactos más grandes, con la dinámica imperial de autoritarismo… también sucede al revés. Sí es que con nuestros pequeños pactos cotidianos reforzamos, reconstruimos y, finalmente, reproducimos los grandes pactos sociales, culturales. Y esto es algo que se nos escapa de la reflexión en lo cotidiano: somos co-creadores diarios de la realidad en

la que vivimos. ¡Cómo darnos cuenta que al comprar en la verdulería de la esquina, o en el supermercado, o en una tienda podemos ya entrar en diferentes pactos, podemos estar ya reproduciendo dinámicas sociales diversas, y tal vez dinámicas imperiales!

Ciertamente que, por ejemplo, los movimientos ecologistas nos han hecho ver la incidencia de nuestro pequeño actuar cotidiano sobre sistemas más grandes. O diversos movimientos de lucha social nos enseñan a observar determinadas conductas u opciones diarias como parte también de una lucha más grande. Esto se observa también en el uso del lenguaje en relación a las diferencias de género. Y todo esto es importante remarcarlo y rescatarlo.

Y con esta mirada llegar al texto bíblico…

Ahora me propongo ir al texto de *1º Corintios 11,17-34*. Ahí podremos ver esta dinámica que estuvimos comentando antes, sobre lo cotidiano y su capacidad de reproducir o inventar nuevos pactos.

Tengo que decir que esto no era algo desconocido para Pablo. El texto que vamos a ver habla sobre la cena del Señor. Y no es un texto dogmático sobre cómo debe interpretarse o llevarse a cabo la misma. No. Tampoco es un texto que nos alerta sobre nuestro estado espiritual al participar de la Cena del Señor. Es una acalorada discusión sobre lo cotidiano. Veamos, si no, la primera parte (17-22):

[17]Al anunciaros esto que sigue, no os alabo, porque no os congregáis para lo mejor, sino para lo peor.
[18]En primer lugar, cuando os reunís como iglesia, oigo que hay entre vosotros divisiones; y en parte lo creo.
[19]Es preciso que entre vosotros haya divisiones, para que se pongan de manifiesto entre vosotros los que son aprobados.
[20]Cuando, pues, os reunís vosotros, eso no es comer la cena del Señor.
[21]Al comer, cada uno se adelanta a tomar su propia cena; y mientras uno tiene hambre, otro se embriaga.
[22]Pues qué, ¿no tenéis casas en que comáis y bebáis? ¿O menospreciáis la iglesia de Dios, y avergonzáis a los que no tienen nada? ¿Qué os diré? ¿Os alabaré? En esto no os alabo.

Esta sección del texto está regida por verbos que se encuentran en presente. Esto, en griego, nos da la perspectiva de acciones que se realizan continuamente. Podríamos nombrarlo el presente continuo. De modo que Pablo registra aquí la acción cotidiana: reunirse, encontrarse en la iglesia, comer, tener casas…

Pero Pablo no sólo describe lo cotidiano sino que registra, también en el interior de la cotidianeidad, una fisura por la cual se filtra un acontecimiento, o bien una fisura por la cual se puede acceder a la verdad que ha sido "tapada" por el presente continuo. Esto se da en los v. 18-19:

[18]En primer lugar, cuando os reunís como iglesia, oigo que hay entre vosotros divisiones (*sjisma*); y en parte lo creo.
[19]Es preciso que entre vosotros haya divisiones (*hairesis*), para que se pongan de manifiesto entre vosotros los que son aprobados.

En realidad el quiebre en la 'normalidad cotidiana' es registrado por todos, como dice el v. 18:

oigo que hay entre vosotros divisiones; y en parte lo creo.

Lo que hace Pablo es comprender ese *sjisma*, palabra que podríamos traducir literalmente por "rajadura" o "desgarro", como un sesgo, abertura o desvío que permite acceder a otra realidad. Esa otra realidad, dirá Pablo, es de *hairesis*. Una realidad dividida. El presente continuo, marcado discursivamente por los verbos, podría ser una serie de hechos que buscan ocultar esa otra realidad. El *sjisma* es el quiebre del tiempo presente continuo. Este desgarro pone en evidencia a los sujetos que están participando de la realidad:

"para que los aprobados (*dokimoi*) evidentes (*faneroi*) lleguen a ser entre vosotros".

¿Acaso no eran manifiestos, evidentes? ¿O los sujetos se mostraban en el presente continuo de una forma diferente a la que revela el *sjisma*?

En este sentido tengo que decir que lo que se muestra mirando a través de la ruptura de la cotidianeidad se expresa en los siguientes versículos:

[20]Cuando, pues, os reunís vosotros, eso no es comer la cena del Señor.

[21]Pues al comer, cada uno se adelanta a tomar su propia cena; y mientras uno tiene hambre, otro se embriaga.

El v. 20 retoma, ilativamente, la acción de reunirse (recordemos que se expresa en presente, en este caso un participio) que ya se había mencionado en el v. 18 también en modo de participio y antes, en el v. 17, el mismo verbo apareció en indicativo presente. Pero ahora a esa acción cotidiana de juntarse, expresada en presente continuo se le opone otra, negativa, también en presente continuo: no es comer la cena del Señor.

Notemos que las dos proposiciones de presente continuo tienen una diferencia radical entre sí. La primera es una proposición de hacer: cuando vosotros os reunís. La segunda proposición es una proposición de estado (negativo en este caso): no es comer la cena del Señor.

Este contraste es una revelación a partir del *sjisma*: la cotidianeidad de juntarse no es la cena del Señor. La revelación pone un hecho concreto, casi podríamos decir mensurable (todos podemos observar que la gente se está juntando) asediado por una afirmación evaluativa que describe el hecho de juntarse a partir de un símbolo: la cena del Señor. Este símbolo es puesto sobre la realidad cotidiana y revela que esa realidad no se puede inscribir como parte del símbolo.

Luego, en el v. 21, Pablo explicará la razón por la cual la realidad de juntarse es cuestionada por el símbolo de la cena del Señor. Aquí se descubre otro elemento más que es revelado a través del *sjisma*: los actores se relacionan con su propia cena y esta situación provoca un contraste: unos quedan hambrientos mientras que otros se emborrachan.

Si ponemos en paralelo:

A. Cuando, pues, os reunís vosotros (v.20)
   Porque al comer, cada uno se adelanta a tomar su propia cena; (v.21).
B. eso no es comer la cena del Señor (v.20)
   mientras uno tiene hambre, otro se embriaga (v.21).

El paralelo A muestra lo "normal", lo que se da continuamente. Podríamos decir que revela pactos ya establecidos que se están vivenciando. Esos pactos se actúan a partir de la reunión, del encuentro. E interesantemente se reproducen en el acto de comer.

A la vez, el *sjisma* revela el paralelo B por el cual se juzgan los pactos que se están viviendo en la realidad cotidiana (cada uno tiene su propia cena) y están desplazando otro pacto: la cena del Señor. Finalmente el resultado del pacto que se propone en A es visto en la segunda parte de B: uno tiene hambre y otro se embriaga.

Quiero finalizar esta primera parte acercándome al v. 22:

> [22]Pues qué, ¿no tenéis casas en que comáis y bebáis? ¿O menospreciáis la iglesia de Dios, y avergonzáis a los que no tienen nada? ¿Qué os diré? ¿Os alabaré? En esto no os alabo.

Destaco que aquí no se están oponiendo tan sólo espacios geográficos. "Casas" e "iglesia de Dios" no podemos tomarlo simplemente como lugares físicos. Son dos espacios simbólicos donde se viven diferentes pactos. La casa romana genera y transmite toda una serie de pactos a través de su tradición familiar, de su culto a los antepasados. Pactos que luego se expanden hacia el *vici*, el vecindario. Ahí también reordenan las relaciones entre clientes y patrones, entre esclavos y patrones, entre libertos y ex patrones, entre varones y mujeres y entre amigos. Cuando leemos "casas" aquí tenemos que leer todo esto. Y, claro está, estos pactos vividos en las casas se reinscriben hasta llegar a la casa mayor, con el *pater patriae*: el emperador.

Por otro lado, Pablo busca reeditar y vivir otra clase de pactos en lo que él entiende como iglesia de Dios. El *sjisma* será entonces esa fisura que mostrará una realidad de pactos en conflicto.

Como hemos visto hasta aquí, es la realidad cotidiana el lugar donde Pablo percibe la reproducción de pactos. Pero para ser más específicos, es a través de las fisuras que dejan ver el conflicto de pactos que Pablo accede a los perjuicios de algunos pactos que no son "la cena del Señor": algunos tienen mucho (se emborrachan) y otros no tienen nada (pasan hambre). No hay una observación de lo cotidiano a partir de dogmas desde los cuales se podrían deducir determinados juicios. Lo cotidiano se revela desgarrado y por las fisuras de esos desgarros aparecen los hechos que han sido ocultados.

La tradición de otro pacto

Luego de esta descripción de la situación en la congregación, Pablo pasa a otra parte discursiva. Esta se extiende desde el v. 23 hasta el v. 25.

La característica discursiva de esta parte es el cambio de tiempo en los verbos. Del presente continuo ahora se pasa a un pasado puntual, aoristo.

En realidad esto no es un mero cambio de tiempos verbales. Este cambio expresa la opción de Pablo para enfrentar lo que emerge desde el *sjisma*.

Entonces se nota que el cambio hacia tiempos pasados muestra la estrategia paulina de traer ante esta situación cotidiana 'algo' que la cuestione con autoridad, con poder. Pablo apela a un ritual, recibido y transmitido, con sus palabras, con su apelación a la memoria. Y tengo que decir aquí que mi percepción del ritual es la que propone Catherine Bell:

> "los sistemas rituales no funcionan para regular o controlar los sistemas de las relaciones sociales, ellos son el sistema y algo conveniente antes que algo ordenado. En otras palabras, la organización más o menos práctica de las actividades rituales ni actúan sobre ni reflejan el sis-

tema social; antes, estas actividades están constantemente diferenciando e integrando, estableciendo y subvirtiendo el campo de las relaciones sociales. Desde el momento en que ellas establecen relaciones sociales jerárquicas están interesadas con la distinción de las identidades locales, el ordenamiento de las diferencias sociales o el control de la contención y la negociación comprendida en la apropiación de símbolos".[1]

Es decir que comprendo el ritual como esa actividad que se contrasta con otras actividades similares de la cotidianeidad y en ese contrastarse las confronta. Las confronta ya que al separarse, al establecerse como diferente, como especial en realidad no puede estar avalando las actividades cotidianas sino que las está asediando.

Ahí está Pablo. El pacto que se estableció en el ritual de la cena del Señor y que se rememora y revive cada vez que se parte el pan y se toma de la copa, ahora confronta los sistemas de pacto que están estructurando la vida de la comunidad.

Me gustaría remarcar algunas características de este pacto vivido desde la cena del Señor y que cuestiona la realidad cotidiana.

En primer lugar es un pacto que surge cuando parece imposible realizar pactos. La tradición recibida por Pablo tiene como contexto temporal-político-existencial la muerte próxima del Señor Jesús: "la noche que Jesús fue entregado". Es difícil comprender que en ese momento ante una posible ejecución por parte del imperio, alguien quiera establecer pactos. Sin embargo, es precisamente cuando surge la dificultad de pactar que se pacta, propone el ritual. Y Pablo, al final del relato de la tradición, también recupera este contexto: "así mismo, nosotros cada vez que comemos este pan y bebemos la copa, la muerte del Señor anunciamos". Cierto también que Pablo agrega la frase que produce una tensión: "hasta que él regrese". El pacto que se propone está tensionado entre un presente, de muerte y de gran dificultad para establecer pactos de vida, y una espera por el regreso de Jesús.

Posiblemente, este pacto ante la posibilidad de la muerte estaba contrastando los pactos cotidianos. ¿Cómo? Ya vimos que, en el pacto llevado a cabo cuando se encuentra a comer la comunidad, unos están en situación cercana a la muerte (pasan hambre) mientras que otros tienen abundancia. Pero también vimos que esta realidad no pareciera ser notoria, esta realidad de escasez hasta la muerte para unos y sobreabundancia para otros es revelada-denunciada a través del *sjisma*. Para quienes participan, como también para nuevos integrantes de la comunidad, lo que se ve como pacto y propuesta en la congregación es que "conviene" hacer pacto con quienes tienen el poder de la sobreabundancia. Aquí podemos retornar al capítulo 1 y 3 de 1º Corintios donde Pablo anuncia, como tema recurrente a lo largo de la carta, que Dios pacta con aquellos que el mundo no pacta (por ejemplo 1,26-28). La cena del Señor, la copa de sangre del pacto más aún, es un pacto con una víctima. Y esto es realmente novedoso para la comunidad de Corinto y, en definitiva, para un sistema imperial de pactos patronales. Ahora la víctima es la que propone un pacto nuevo, la víctima que está por ser atrapada, torturada y asesinada.

Debo decir aquí que entiendo que esta víctima pasa a ser el *sjisma*. Esta víctima ahora es ese desgarro que sale del presente continuo. Ese presente continuo no tiene a la muerte violenta como parte de sí mismo. Por lo menos es eso lo que dice el presente continuo. "La noche en que Jesús fue entregado" - es el desgarro del tiempo cotidiano de Jesús y sus seguidores. Y, como vimos antes, ese desgarro podría denunciar otra realidad. Pero, como

---

[1] Catherine Bell, *Ritual Theory - Ritual Practice*, Oxford, Oxford University Press, 1992, p.130.

acabamos de decir, ese desgarro de la víctima abre la realidad cotidiana trayendo el nuevo pacto en la sangre.

En segundo lugar, quiero notar que Pablo invita a celebrar este pacto como *sjisma*. La propuesta paulina con relación a la tradición-pacto recibida y entregada es:

> "así pues, todas las veces que comáis este pan y bebáis la copa, la muerte del Señor anunciáis hasta que él venga".

La celebración de este nuevo pacto en la sangre del Mesías Jesús, hecho ritual, provocará que se haga memoria y se anuncie la muerte del Señor hasta que él venga. Esto será el quiebre que se provocará ante los pactos cotidianos. La copa de ese pacto de esa víctima pondrá en evidencia, cada vez que se realice, la forma de la muerte del Mesías. Puedo suponer que aquí Pablo busca hacer actividad ritual (es decir separar, hacer densa de significados) lo que en la comunidad se había transformado en actividad cotidiana. Ésta última (el juntarse a comer como algo cotidiano) sustentaba pactos imperiales por los cuales unos poseían en abundancia y otros morían de hambre.

El ritual, como nuevo pacto

Los v. 27-34 muestran el ritual como pacto. Este ritual es un nuevo pacto re-afirmado cada vez que se lo realiza. Pablo pide con insistencia que cada uno revise su propia postura con relación a este pacto y acceda al ritual a partir de una profunda reflexión y toma de conciencia de que lo que se hace en la cena del Señor no es algo cotidiano sino una irrupción en lo cotidiano.

El v. 27 da comienzo a este bloque y une a los que realizan el pacto en un momento determinado con los que estuvieron en la inauguración del pacto:

> "[hoy] el que come el pan y bebe la copa del Señor sin considerar lo que hace (*anaksios* es hacer algo sin darle la debida dignidad), será culpable [juntamente con los culpables históricos] del cuerpo y la sangre del Señor."

A partir de este versículo se irá mostrando cómo acercarse a la cena del Señor y la necesidad de ser concientes de este acercamiento. El discurso llegará a lo que considero el dato de lo cotidiano: el v. 30. El v. 28 era regido por imperativos, el v. 27 ya visto por un futuro y ahora los v. 29 y 30 están regidos por presentes. Nuevamente entonces lo cotidiano. ¿Y qué ve Pablo en ese dato de lo cotidiano que se expresa en el v. 30? Que quien come y bebe de la cena del Señor sin considerar esa acción ritual como un pacto corporal (de un cuerpo grupal) provoca la debilidad, enfermedad y muerte de muchos. Dicho de otro modo: comer y beber de la cena del Señor en forma de los cotidianos pactos imperiales refuerza y justifica la muerte de muchos. Esto es lo que vimos a través del *sjisma*.

Nuevamente la aparición de la ruptura de lo cotidiano en la presencia de las víctimas. Nuevamente es ahí donde se aprecia la mortalidad de los pactos patronales, imperiales. ¡Esto y no otra cosa es tomar indignamente la cena del Señor! No hay en Pablo una preocupación dogmática, litúrgica o formal en relación al rito de la Cena del Señor. Pablo ve que la cena del Señor que debe ser una proclama de nuevos pactos se ha transformado en una reproducción de pactos imperiales. Pablo ve que la cena del Señor, que debía ser una ruptura de lo cotidiano enfermante y mortal, ahora se había transformado en algo que justificaba eso cotidiano y mortal.

En fin, Pablo terminará su discurso proponiendo un pacto sumamente pequeño: ¡esperarse unos a otros para comenzar a comer (v. 33)! ¿Curioso no? El pacto que Pablo propone no es más ni menos que una actitud cotidiana. No propone Pablo un gran pacto social sino el pacto cotidiano que permite reencontrarse unos y otros. La realidad de injusticia en la distribución de la comida, la debilidad, la enfermedad y la muerte comenzarán a ser enfrentadas a través de nuevos pactos que reconozcan a unos y otros como parte de un mismo cuerpo. Es desde ese reencuentro cotidiano, en todo caso, que se podrán realizar otros pactos más amplios.

Pablo Manuel Ferrer
Camacuá 282
1406 Buenos Aires
Argentina
pablomanuelferrer@yahoo.com.ar

Alianza, pacto de vida y pacto de muerte
(Apocalipsis 13 y 18)

Resumen
El presente artículo propone algunas claves para comprender el papel de Dios y del pueblo en los pactos que se desarrollan a lo largo de la Biblia. Pactos de vida para unos, que se convierten en pactos de muerte para otros. Pactos desde el poder que destruye y elimina al contrario, o un nuevo pacto, desde el no-poder del Cordero, que anuncia y construye el Reino de Dios para todos. El Apocalipsis ofrece luces metodológicas para darle claridad y calidad a los pactos, proponiendo un proceso que incluye la reconstrucción de la conciencia, el análisis crítico de la realidad y la resistencia activa, en la tarea cristiana de combatir los pactos de muerte y abrirle espacio a verdaderos pactos de vida.

Abstract
This article gives some keys to comprehend the role of God and the people in the pacts that develop through the Bible. For ones pacts of life that became pacts of death for others. Pacts beginning with the power that destroys and eliminates the other, or a new pact, from the no power of the Sheep, that announces and builds the Kingdom of God for everyone. The Revelation offers methodological lights to give clarity and quality to the pacts, proposing a process that includes the reconstruction of the conscience, the critical analysis of the reality and the active resistance, in the Christian task of facing the pacts of death and opening space to the true pacts of life.

Las palabras expresan en el lenguaje cotidiano diversos matices y significados, de acuerdo a los intereses y al contexto de quienes las usan. Por ejemplo, la palabra pacto, coincidimos en que significa un acuerdo entre dos o más partes (personas, grupos, naciones, etc.) donde cada uno deja claro sus intereses, su compromiso de cumplirlo, los mecanismos de verificación y la punición por incumplimiento. Hay desde los pequeños pactos interpersonales o familiares hasta los grandes pactos políticos o bélicos entre naciones. Hay organismos supra-estatales (ONU, OEA, etc.) que entre sus objetivos prioritarios tienen el de procurar pactos de paz, de cooperación, etc.

Los pactos, sean sociales, económicos, políticos, militares o religiosos, surgen generalmente como pactos de vida, en cuanto buscan mejorar las condiciones de vida de todos sus beneficiarios, sin embargo, solo en la práctica concreta puede verificarse la verdadera calidad de los mismos. Dependiendo del tipo de conciencia[1] que tengan las personas o los pueblos, así será su visión para determinar si un pacto es de vida o es de muerte.

El pacto internacional para invadir a Irak, convocado y liderado por George W. Bush, fue presentado como un pacto de vida para combatir el pacto de muerte establecido por los "terroristas del mundo" contra la vida y la libertad de occidente. En verdad, lo de Bush fue un pacto de muerte, porque detrás de una mentira, de una invasión y del asesinato de millares de personas, se escondía un interés económico por el control del petróleo y un interés político-militar por el control del mundo.

[1] El tipo de conciencia depende del ambiente cultural propio de la persona.

Los imperios faraónico, babilónico, griego, romano o español, se consolidaron como pactos que, por lo menos teóricamente, buscaban mejorar las condiciones de vida de sus ciudadanos. Sin embargo, para la mayoría de la población, especialmente para los sectores populares o para quienes no eran ciudadanos del imperio (migrantes), terminaron siendo pactos generadores de pobreza, exclusión y muerte. Igual ocurre en el mundo de hoy, con la diferencia que además de los ejércitos, nos invaden multinacionales con pactos económicos inequitativos.

1. En el Antiguo Testamento

En Israel, los deseos de una convivencia armónica y pacífica se garantizaba por lazos de consanguineidad (Jue 9,2; 2Sam 19,13) o en su defecto, mediante pactos o alianzas, como el establecido entre las tribus en Israel.

En el AT se registran pactos de diversa índole: entre personas (Gn 31,44ss; 1Sam 18,3; 20,8), entre tribus (Jos 9,19), entre soberanos o dirigentes (Jos 9,1; 2Sam 3,13.21; 1Re 5,26; 15,19; 20,34), entre soberanos y súbditos (1Sam 11,1; 2Sam 5,1.3; 2Re 11,4.17), entre conyugues (Ez 6,8; Prov 2,17), entre judíos para liberar a los esclavos judíos (Jr 34,8-10). Sin embargo, cuando los pactos se hacen con la divinidad, las cosas cambian sustancialmente. El *berit (pacto o alianza)* ya no se desarrolla como un acuerdo entre dos o más partes, en igualdad de condiciones, sino entre partes desiguales, donde la divinidad, como sujeto del pacto, lo asume unilateralmente. Yahvé es, por tanto, el sujeto de los pactos, Él es quien toma la iniciativa, lo establece, lo define y lo realiza.

Los pactos se sellaban con un juramento o con algún tipo de rito: rito de sangre[2], de partición de un animal[3], de sacrificio (Ex 18,12), de banquete (Gn 26,28-30; 31,46-54; Jos 9,14; 2Sam 3,20-21)[4], de entrega de regalos (Gn 21, 27-30; 33,8.11; 1Sam 18,4), de saludo de manos (2Re 10,15), de lectura (Ex 24,7)[5], etc. Aunque la iniciativa parte de la divinidad y los compromisos no son igualmente proporcionales entre las partes, Dios exige que la otra parte asuma su compromiso libre y fielmente (Ex 24,7; Dt 26,17)[6].

Los pactos del Antiguo Testamento, de manera especial la alianza sinaítica, se basaron en al menos tres modelos. El primero, los tratados de vasallaje, conocidos por Israel desde la época pre-monárquica. En estos tratados, quien tiene el poder impone al vasallo una sumisión absoluta a cambio, por ejemplo, de protección. Los pactos hititas y neoasirios (1370-627 a.C.)[7] fueron los que más influencia literaria[8] e ideológica tuvieron sobre los relatos bíblicos de la alianza sinaítica (Ex 19-24; Dt 1-29). En segundo lugar, los modelos de contrato matrimonial donde se exige a la mujer sumisión absoluta a su marido. Aquí pudo tener origen la idea de un Dios celoso (Ex 20,5; Dt 5,9) y el tema de la infidelidad de Is-

---

2 Ambas partes aportaban un poco de su sangre, la mezclaban en un recipiente, luego la bebían o sumergían sus manos dentro del recipiente. En Israel, la sangre de los animales ofrecidos en sacrificio era rociada sobre el pueblo como "sangre de la alianza" (Ex 24,8 y Zac 9,11).

3 Un animal se sacrifica, se parte en pedazos y se colocan en dos hileras, de modo que quienes establecen el pacto puedan pasar en medio de ellas (Gn 15,9-21; Jr 34,18-22).

4 En algunos de estos banquetes de alianza, la sal tenía una importancia especial como símbolo de inviolabilidad, de ahí que se hable de "alianza de sal" (Lv 2,13; 2Cro 13,5)

5 Este rito consiste en la lectura al pueblo de las prescripciones contenidas en el pacto.

6 El concepto de un *berit* unilateral por parte de Yahvé fue evolucionando hasta el punto que el vocablo incluyó en su campo semántico el significado de testamento. Los LXX traducen el hebreo *berit* por el griego *diatheke*, que originalmente significa "disponer sobre hombres y cosas" o disponer por testamento. En el lenguaje coloquial se entiende como una "decisión irrevocable que nadie puede anular" (*Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, Lothar Coenen, vol.1, Salamanca, Sígueme, 1980)

7 Ver Jacques Briend, Rene Lebrun y Emile Puech, *Tratados y juramentos en el Antiguo Oriente Próximo*, Estella, Verbo Divino, 1994.

8 La estructura literaria de estos pactos encajan perfectamente con la utilizada en el pacto sinaítico.

rael (Lv 20,5)[9]. En tercer lugar, el modelo de realeza divina, imperante en todo el Antiguo Próximo Oriente, influye en la idea de un Yahvé rey y un pueblo súbdito.

En este contexto, se comprende que el Dios de los pactos veterotestamentarios tenga características muy similares a las de los "señores", "esposos" o reyes del Antiguo Próximo Oriente, y que ejerza su divinidad desde el poder unilateral. Esto no debe extrañarnos, sino recordamos que el pueblo y los escritores sagrados ponen en boca de Dios todo aquello que su conciencia va descubriendo como valor que hay que resaltar o como antivalor que hay que evitar[10]. Así se explican las contradicciones de un Dios extremadamente misericordioso, tierno y solidario como el de la liberación de Egipto (Ex 2,23-24; 3,7-10 etc.), pero que en otras ocasiones aparece como un Dios violento, saqueador, excluyente, intransigente y vengativo (Ex 23,20-23; 34,10-16; Dt 7,1-6; Jos 6,20-21; 8,23-25 etc.).

En la conciencia del pueblo, la eficacia de los pactos establecidos por Yahvé está directamente relacionada con su poder. Adjetivos como todopoderoso, omnipotente, omnipresente, etc., son expresiones del poder de Dios. No es de extrañar, por tanto, que el Dios que ejerce su poder para derrotar al faraón y liberar al pueblo de la esclavitud (Ex 2,23-3,12) es el mismo que ejerce su poder como un rey que combate y elimina a sus enemigos. Esta visión del poder de Dios sigue presente en gran parte del cristianismo, prueba de ello es que encuentran apenas lógico, que el mismo Dios que libera a Israel de la esclavitud en Egipto sea el mismo que hace un pacto con el pueblo liberado para hacer la guerra, expropiar y exterminar[11] a los pueblos de Canaán, por el único delito de vivir en una tierra que en la conciencia del pueblo liberado, Dios se la ha concedido. Existen también hoy movimientos económicos, políticos o religiosos, que ven como enemigos a eliminar o "convertir", a los "otros" que no viven, piensan y creen como ellos. Lo más grave es que lo siguen haciendo en el nombre de Dios. De esta manera, los pactos de vida se convierten en pactos de muerte, tal como se reflejan en los escalofriantes relatos de la conquista de la tierra prometida (Ex 23, 20-33; 34,10-16; Dt 7,1-6; Jos 6,17-21; 8,20-29, etc.), de América, de África, de Irak o de nuestros pueblos por multinacionales obsesionados por nuevos clientes para sus mercados.

Esta ambigüedad volvió a ser evidente en tiempos de la monarquía y el profetismo. De un pacto comunitario (tribal) entre Dios y el pueblo, se pasa a un pacto unipersonal entre el rey y Dios, aceptado por Dios a regañadientes (1Sam 8,7). El pacto con David contiene la promesa de que el trono permanecerá para siempre y que será ocupado eternamente por un descendiente suyo (2Sam 7,8-16; 23,5; Sal 89,4-5.27-38). No hay duda que detrás de este pacto estuvo la ideología real, que a manos de una minoría israelita, crea una teología de la corona con dos objetivos: justificar la monarquía como algo necesario, querido y bendecido por Dios (Sal 2; 132,7-14) y confirmar la centralización de la alianza de Yahvé en el rey y no en el pueblo. En este contexto, las conquistas materiales de los reyes son leídas por sus teólogos de cabecera como bendiciones espirituales de Dios. "El tiempo le demostró a Israel que con la monarquía, la sociedad ideal había sido traicionada"[12].

---

9 La misma expresión "me pasearé en medio de ustedes, y seré su Dios, y ustedes serán mi pueblo" (Lev 26,12; Jr 7,23) está atestiguada en muchos documentos orientales que guardan la memoria matrimonial.

10 Ver Gonzalo de la Torre, *Génesis 1-11 - Módulo de estudio*, Quibdó, Ediciones Camino, 2000, p. 61.

11 *Jerem* = anátema. Es una acción enmarcada en la guerra religiosa que implica la muerte de los enemigos. (Cf. *Biblia de Jerusalén*, 1998, nota de Josué 6,17.)

12 Gonzalo de la Torre, *Historia del Antiguo Testamento - Módulo de estudio*, Quibdó, Ediciones Camino, 2000, p. 13.

Hoy, muchos de quienes tienen el poder económico, político y militar, manipulan la voluntad de Dios y la fe del pueblo, con el único fin de perpetuarse en gobiernos que de democráticos solo tienen la fachada[13].

Los profetas, convertidos en la conciencia crítica de la monarquía, denuncian los pactos militares que firman los reyes de Israel y de Judá con los reyes de los imperios vecinos: Asiria, Egipto, Babilonia (Os 5,12-14; 7,8-12; 8,8-10; Is 31,1-5; 31,1-3; Jr 2,18.36-37; Ez 16,26-29; 23,1-27). "Estos pactos atribuyen a las armas lo que solo pertenece a Dios (la capacidad de sostener, pacificar y culminar la vida humana) y expresan la *idolatría de la política* centrada en la divinización de un imperio al que los pueblos deben fidelidad y sometimiento (cf. Dn 2-3)"[14]. Los profetas deciden revisar y replantear los viejos pactos por otros nuevos, más acordes con el auténtico proyecto de Dios. Isaías por ejemplo, propone un nuevo pacto mesiánico, que conservando lo mejor de la tradición davídica, tenga otras características simbolizadas en un nuevo "retoño" (Is 11,1), sin armas, con apariencia de pastor más que de rey, con un cinturón de justicia y un cayado donde encuentren alivio los pobres y los débiles. De esta manera, Isaías le da otra dimensión a la profecía de Natán, que consagraba la alianza davídica (2Sam 7), convirtiéndola en una nueva alianza espiritual[15] por la paz, la justicia y la solidaridad con los pobres. El profeta Jeremías también propone una nueva alianza, que no esté centrada en el rey, en las apariencias o en la manipulación, tampoco como imposición o adoctrinamiento ideológico, sino, sobre todo, en el corazón, esto es, en la conciencia individual y colectiva (Jr 31,31-34).

A manera de conclusión, los diferentes pactos de Dios con Israel, reflejan en la conciencia del pueblo un Dios poderoso al estilo de los reyes, faraones y generales del Antiguo Próximo Oriente. El pueblo sin embargo, irá aprendiendo, poco a poco, que el poder de Dios no está en la fortaleza de sus estructuras administrativas, político-militares o religiosas, sino en su misericordia.

2. Jesús, un pacto desde el no-poder

En línea profética, Jesús establece una Nueva Alianza con el sello de su sangre (Mt 26,28; Mc 14,24; Lc 22,20; 1Cor 11,25; Heb 7,22; 8,6.9; 9 15, cf. Jr 31,31-33). Ya no son necesarios los ritos de sangre (Gn 15,9ss; Ex 24,8), porque ahora es Jesús quien derrama su sangre como signo de amor y de entrega por la humanidad. Esta "nueva alianza" se consagra en la última cena (Lc 22,20; 1Cor 11,25), se ofrece en la cruz, se confirma en la resurrección, se manifiesta cada día en la construcción del Reino de Dios y se realiza, privilegiada y espiritualmente, en medio de los pobres y oprimidos (Lc 4,18-19; Mt 5,3; 11,5; 19,21; 31-46; Lc 14,12-24; 19,8). La nueva alianza nos libera de tener que ofrecer sacrificios de sangre para agradar a Dios, pero nos compromete a ofrecer la vida al servicio de quienes son sacrificados por pactos económicos, políticos y militares que generan exclusión, opresión y muerte.

---

13 Un ejemplo entre muchos. En Colombia, las investigaciones de la Corte Suprema de Justicia ponen en evidencia lo que algunos politólogos llaman "democracia narcoparamilitarizada", en cuanto que muchos de quienes actualmente gobiernan y legislan lo hacen gracias a los votos obtenidos por el poder que ejercen estos grupos al margen de la ley. A pesar de estas evidencias, que en cualquier país con un mínimo de democracia real, tuviera al gobierno en jaque, el pueblo colombiano lo legitima con un porcentaje altísimo de aprobación (80% aproximado). Tendríamos que preguntarnos si en estos casos realmente "la voz del pueblo es la voz de Dios". En el caso de Israel sabemos que la respuesta es negativa por las nefastas consecuencias del modelo monárquico.

14 Xabier Pikaza, *Diccionario de la Biblia*, Estella, Verbo Divino, 2007.

15 En Isaías entendemos lo espiritual no como lo opuesto a lo material sino como el Espíritu de Dios que orienta su proyecto al servicio de los pobres, de la libertad y de la vida en abundancia (Is 61,1-3)

Entender la Nueva Alianza desde la "debilidad"[16] de la sangre y de la cruz, fue difícil de aceptar por una sociedad acostumbrada a ver a Dios desde el poder. Las autoridades le piden a Jesús que demuestre su poder bajándose de la cruz (Mt 27,39-43; Mc 29-32; Lc 23,35-38), porque no entienden que su opción desde el no-poder asume la cruz no como derrota sino como un pacto con el Padre, de profundo amor y solidaridad con la humanidad. En el pueblo, la propuesta de Jesús crea desconcierto, porque se aferra a la idea de un Mesías revestido de poder militar y religioso dispuesto a eliminar a los enemigos de Israel. Los discípulos tampoco entienden el camino de la cruz y de la muerte (Mt 16,21; 17,22) hasta el punto que Pedro reacciona al mejor estilo de "Satanás" (Mt 16,23) oponiéndose rotundamente a que el nuevo pacto de vida, llamado por Jesús Reino de Dios, sea inaugurado no desde el poder davídico-monárquico, sino desde la pequeñez de la semilla o de la levadura (Mt 13,31-32.33). Quien sí lo entiende perfectamente es Satanás, invitando a Jesús a ejercer su misión desde el poder económico, religioso y político (Mt 4,3-10; Lc 4,1-12). Jesús ratifica su pacto con el Padre de anunciar el Reino desde el no poder, esto es, desde el amor, el servicio y la solidaridad.

La novedad de la nueva alianza se nota en que el sujeto (Jesús) que establece la alianza ya no es un Dios a quien el pueblo identifica a través de signos de poder, como sucedió en la antigua alianza del Sinaí: fuego (Ex 19,18), altura de la montaña (Ex 19,3), truenos y relámpagos (Ex 19,16), demarcación de un territorio sagrado que considera lo demás impuro (Ex 19,10.14), asequible solo para Moisés y los sacerdotes pero inasequible para el pueblo, etc. Por el contrario, es un Dios que nace en la pobreza y vive en la periferia (Lc 2,1-7.39-40), que se rodea de pecadores, pobres y excluidos (Mt 9,10), que no tiene donde reclinar la cabeza (Mt 8,20), que quebranta la ley y se enfrenta a las autoridades cuando la vida está amenazada (Mc 3,1-6). Ya no es un Dios al que le ofrecemos sacrificios de sangre, sino un Dios que ofrece su sangre como sacrifico de amor por la humanidad.

3. Apocalipsis 13 y 18, pactos de muerte y de vida

Las primeras comunidades cristianas, al igual que los hebreos en Egipto, sienten el peso de un imperio que los esclaviza, los oprime, los persigue, los excluye y los mata. Ambos grupos humanos claman a Dios para que establezca con ellos un pacto de vida que incluya libertad, justicia y paz (Ex 2,23-24 y Ap 6,10). Ambas comunidades sienten en su conciencia y en la cotidianidad la respuesta afirmativa de Dios.

La diferencia está en la manera cómo actúa, en algunos casos, el Dios de la Alianza del Antiguo Testamento[17] y el Dios de la Nueva Alianza que nos revela Jesús. Las comunidades cristianas del Apocalipsis se mueven en la ambigüedad de clamar la intervención de un Dios como el de la Antigua Alianza, poderoso para liberar, pero también para eliminar a sus enemigos o un Dios como el de Jesús, que es también poderoso pero en misericordia, justicia y solidaridad.

Un texto que refleja perfectamente esta ambigüedad lo encontramos en Ap 5,5-6. La angustia y el llanto se apoderan de Juan porque "no hay nadie digno de abrir el libro ni leerlo" (5,4). El llanto simboliza la dramática situación de la comunidad ante la imposibilidad de des-ocultar la verdad de la historia. También es una forma literaria para darle sus-

---

[16] Aquí entendemos debilidad no como pasividad, conformismo o sumisión, sino como lo pobre, lo excluido. La debilidad o la pobreza se convierten en una propuesta pedagógica, que para lograr los objetivos del Reino, no parten del poder tal como lo conciben los poderosos (económico, político, militar) sino desde la sencillez, la humildad, la solidaridad, la comunión, el diálogo de saberes, la construcción colectiva, la perseverancia, la mística, la rebeldía, la resistencia.

[17] Explicado en la primera parte.

penso al relato y realzar la figura de Jesús. Uno de los ancianos consuela al llorón, anunciando que "ha triunfado el León de la tribu de Judá, el Retoño de David; él podrá abrir el libro y sus siete sellos" (Ap 5,5). El león representa a Jesús pero todavía con la marca de David, esto es, con la garra, la fuerza y hasta la violencia del león. Hay seguramente cristianos que alimentan en su conciencia el clamor por la venida de un Jesús que como un mesías-león aniquile vengativa y violentamente a todos los enemigos (Ap 6,10).

Notemos que en el versículo siguiente (Ap 5,6) y sin ninguna explicación, el Jesús que era identificado con un león, ahora es simbolizado con un Cordero[18]. El cambio puede reflejar la opción de muchas comunidades de mantener firme su proyecto de resistencia, pero no desde el poder del león que aniquila y elimina, sino desde la debilidad, la sencillez y la ternura del Cordero, una debilidad con dignidad (de pie) y con la convicción de ofrecer hasta la propia vida por la causa de los pobres (degollado). El pacto de Jesús Cordero toma forma en la propuesta del Reino de Dios.

Para salirle al paso a esta ambigüedad y evitar que las comunidades caigan en la tentación de construir pactos de vida pero con instrumentos de muerte, el Apocalipsis desarrolla una metodología para orientar a las comunidades en el establecimiento de pactos en la línea del Reino de Dios. El eje transversal metodológico es la conciencia. Recordemos que en la apocalíptica cristiana "todos los planes del oprimido y marginado, para poder ser realizados en la historia, deben ser construidos primero en la conciencia. El gran propósito es siempre el de reconstruir la conciencia del oprimido y volver a crear utopías que alimenten la resistencia frente a las situaciones de marginación y persecución".[19] Para este proceso, el Apocalipsis propone tres pasos. El primero, reconstruir la conciencia, el segundo analizar la realidad con conciencia crítica y el tercero, resistir y construir utopías con una conciencia de Reino de Dios. Este proceso se desarrolla claramente en Ap 13 y 18.

3.1 - Primer paso: Reconstruir la conciencia

Las comunidades cristianas del Apocalipsis van aprendiendo que los pactos de vida propuestos por Jesús, deben comenzar por la reconstrucción de la conciencia, esto es, del optimismo, la esperanza y la convicción de que finalmente el proyecto de Dios triunfará. El mismo Jesús así lo experimentó. Los cuarenta días en el desierto son el tiempo de la conciencia donde Jesús vence las tentaciones y decide sin ambigüedades iniciar la misión del Reino. Las horas en el huerto de Getsemaní son el tiempo de conciencia donde Jesús confirma su confianza en el Padre y acepta el camino de la cruz. El acontecimiento de Pentecostés es el tiempo de conciencia que confirma y prepara a las comunidades cristianas para la misión.

Los poderosos procuran por todos los medios fomentar en la población sentimientos de conformismo, sumisión, desesperanza y pesimismo en la posibilidad de un mundo diferente. La primera tarea en la construcción de un pacto de vida busca alimentar en las comunidades una conciencia con semillas de esperanza, que las haga capaces de resistir los pactos de muerte que establecen en la historia los grupos de poder. Sin una conciencia convencida de que otro mundo es posible, porque Jesús ya lo ha hecho posible, los pueblos corren el riesgo de firmar pactos de vida, que muy pronto se convierten en proyectos de muerte.

---

[18] Un cordero "de pie pero degollado", esto es, muerto pero resucitado.

[19] Gonzalo de la Torre, *Apocalipsis, ser cristianos en tiempos difíciles - Módulo de estudio*, Quibdó, Centro Camino, 2004, p. 16.

Las perícopas que introducen los caps. 13 y 18 son un buen ejemplo de como el Apocalipsis trabaja la reconstrucción de la conciencia en sus comunidades.

El cap. 12 retoma la temática del Éxodo con el enfrentamiento de quienes se disputan la soberanía del mundo y de la humanidad. Esta vez se enfrenta el proyecto de Jesús (Reino de Dios) con el proyecto del imperio romano. El cielo es el nuevo escenario donde se describe la lucha y la derrota de Satanás y desde donde es arrojado a la tierra. Este triunfo contundente de Dios, permite a las comunidades almacenar en su conciencia la convicción de que Satanás fracasó en su intento de matar a Jesús y de destruir a las comunidades cristianas (12,4.6). Aunque en el tiempo que se escribe este texto, el poder del imperio romano es cada vez más fuerte y, por tanto, aparentemente indestructible, en la conciencia de las comunidades cristianas este imperio ya fue derrotado, no por el león sino por el Cordero (Ap 12,11). Por esto, los mártires cantan la victoria en el cielo (Ap 12,10-11). En la realidad histórica, como nos lo confirma Ap 13, el poder del imperio es inmenso, sin embargo, en la conciencia de los cristianos ha sido vencido. Con esta convicción la conciencia comienza a ser reconstruida.

Lo mismo ocurre en Ap 18,1-3. El grito del ángel "¡Cayó, cayó la Gran Babilonia!"[20], al confrontarlo con las crónicas históricas de la época es un dato irreal, pues en este período, el imperio romano era más fuerte que nunca. Pero si escuchamos el anuncio desde la conciencia reconstruida por el proyecto de Jesús, las comunidades cristianas creen profundamente que al igual que Satanás fue derrotado en el cielo (Ap 12), también lo será en la tierra. Anunciar como ocurrido, algo que no ha sucedido, pero que con seguridad ocurrirá en el futuro, es una forma literaria modelada en el género profético y bastante utilizado en la antigüedad.

3.2 - Segundo paso: Análisis crítico de la realidad e identificación de la calidad de los pactos

Apocalipsis significa des-ocultar o revelar la verdad de la historia, que los poderosos ocultan y falsean. Una conciencia reconstruida con ladrillos de esperanza, está habilitada para analizar críticamente la historia y desenmascarar la realidad de muerte que se esconde detrás del aparente pacto de vida imperial. Para el Apocalipsis, la realidad hay que analizarla tal como es, sin minimizarla ni subestimarla.

3.2.1 - Los protagonistas del pacto imperial

La bestia que sale del mar (13,1) representa el estado imperial, que, con sus estructuras económicas, políticas e ideológicas, ejerce el poder supremo dado por el dragón[21] (13,2.4). Su poder se presenta como absoluto (diez cuernos: 13,1) y universal (sobre toda raza, pueblo, lengua y nación: 13,7). El imperio está convencido que es dios y por tanto la norma suprema (cf. Gn 3; 11,1-9). Es tal el poder del imperio, que el Apocalipsis le reconoce su capacidad de hacer la guerra a los santos y de vencerlos (13,7).

La bestia que sale de la tierra (13,11) simboliza al emperador, cabeza visible del imperio y responsable de su funcionamiento. Se le identifica como falso profeta (13,3; 16,13; 19,20; 20,10), falso cordero (13,11.12) y con la cifra del 666 (infinitamente imperfecto. 13,18).

---

20 Babilonia simboliza a Roma.

21 El dragón es la "serpiente antigua, el llamado Diablo y Satanás" (12,9; 20,2).

El imperio cuenta con diversos aliados para consolidar su proyecto en el mundo. Los reyes de la tierra[22], responsables de ejecutar el proyecto imperial en las regiones (18,3.9, cf. 6,5; 16,13-14; 17,2.18; 19,19). Herodes fue uno de ellos. Los mercaderes de la tierra (18,3.11.15.23), principales beneficiarios del modelo económico imperial que les facilita tener el monopolio y el control del comercio. Los magnates de la tierra (18,23), cabezas visibles de los diferentes grupos de poder que funcionaban a lo largo y ancho del imperio. Los "habitantes de la tierra", representan a todos los hombres y mujeres que se han dejado seducir por el falso profeta (13,14; 17,2), que divinizan al imperio y lo adoran (13,8.12), que son cómplices de la muerte de los cristianos (6,10), y que se alegran y se regocijan por la muerte de los verdaderos profetas (11,10). Todos los anteriores simbolizan a todas las fuerzas religiosas e ideológicas, de ayer y de hoy, que se ponen al servicio de los poderosos.

3.2.2 - Las estructuras de poder que sostienen el pacto imperial

Los pactos imperiales se sostienen a través de tres estructuras que dependen directamente de la bestia o el emperador.

– *La estructura económica*. El Apocalipsis, desde una crítica profética, desenmascara el modelo económico esclavista-tributario del imperio, denunciando entre otras cosas:

- Su objetivo de apoderarse y controlar los recursos que se producen o se extraen (13, 16-17; 18,15).
- El cobro de numerosos tributos y los también numerosos intermediarios para cobrarlos, que agudizan la pobreza y la exclusión de la población.
- El establecimiento de una red comercial, donde todo es objeto de mercado, incluyendo las riquezas de los pueblos conquistados, pero también, los hombres y las mujeres, que como "mercancía humana" (18,12-13) eran destinados a la esclavitud, la prostitución, las luchas de gladiadores y el circo.
- Un modelo económico excluyente e inequitativo que beneficia sólo a quienes "lleven la marca con el nombre de la bestia o con la cifra de su nombre" (13,16-17).

– *La estructura político militar*. Con las imágenes de las bestias, el Apocalipsis denuncia el proyecto político-militar del imperio, ejercido desde un poder con las siguientes características:

- Prepotente hasta creerse dios. Tanto Juan[23] (13,2) como los "habitantes de la tierra" (13,4) reconocen el gran poder del imperio. Un poder que el imperio hace sentir (13,12-14), hasta llegar a afirmar "Estoy sentada como reina, y no soy viuda y no he de conocer el llanto" (18,7). El máximo de su prepotencia lo alcanza cuando diviniza su poder. A la segunda bestia se le encomienda la promoción del culto al imperio y a ella misma, siendo los habitantes de la tierra sus principales adoradores.
- Violento. Aunque pregona la "pax romana" su práctica es como la del dragón que "despechado contra la mujer, se fue a hacer la guerra al resto de sus hijos, los que guardan los mandamientos de Dios y mantienen el testimonio de Jesús" (12,17), o como el jinete del caballo rojo, que con una espada grande se dispuso a "quitar de la tierra la paz para que se degollaran unos a otros" (6,4).

---

22 Según Tácito (agr. 14,1) era un "ancestral y duradero principio de la política romana emplear reyes como instrumentos de servidumbre" (citado por Richard A. Horsley, *Jesús y el imperio*, Estella, Verbo Divino, 2003, p. 46).

23 Solo en Ap 13, la palabra poder o poderío aparece seis veces (13,2.2.4.5.7.12).

- Represivo. Los que se oponen al proyecto imperial son encarcelados (13,10), amenazados (11,7) y asesinados (13,15; 18,24).
- Perseguidor. Los cristianos sienten a cada momento los pasos amenazantes del imperio. En los relatos de 13,17-18; 18,3.4-8.13.20.23, se esconde una larga historia de persecución y sufrimiento.

– La *estructura ideológico-religiosa*. Su objetivo es llegar a la conciencia del pueblo para que apruebe, defienda y considere necesario el modelo de sociedad imperial (13.4.12; 18,18). Sus estructuras administrativas y religiosas son responsables de diseñar y ejecutar modelos educativos, propagandísticos y litúrgicos que atraigan y convenzan la conciencia del pueblo. Por su capacidad de engañar son llamados "hechiceros" (18,23). El Apocalipsis denuncia algunas de estas prácticas.

- El imperio es un lobo queriéndose vestir de cordero (Mt 7,15). Ante el pueblo pretende presentarse como cordero[24] (13,11) y como profeta capaz de realizar grandes prodigios, incluyendo el de hacer bajar fuego a la tierra como el profeta Elías (13,13, cf. 1Re 18,38-39). El Apocalipsis lo identifica como profeta falso (13,11-18, cf. 16,13; 19,20; 20,10).
- La divinización del imperio y su emperador era una práctica común en tiempos del Apocalipsis. Una inscripción de la Asamblea del Asia Menor, del año 9 a.C. dice sobre el culto al emperador "y puesto que el nacimiento del dios (Augusto) ha sido para todo el mundo el principio de las buenas nuevas (evangelio) debidas a él (por esto comienza una nueva era con su nacimiento)"[25]. La propaganda del imperio seduce y engaña a un sector de la población que el Apocalipsis identifica como "habitantes de la tierra", obligándolos a hacer una imagen en honor de la bestia (13,14)[26]. Por esta razón son considerados idólatras[27]. Los reyes también son denunciados por su fornicación con el imperio (18,3), que en la tradición bíblica equivale a rendir culto a dioses extranjeros[28].
- La divinización del emperador era también una forma de intimidación a toda la población, que sentía siempre y en todo lugar que los ojos del dios emperador los vigilaba. Esto funcionó de manera especial con los esclavos, quienes eran alienados con la idea de que el dios emperador estaba pendiente de su vida y su trabajo, conteniendo así brotes de rebeldía y revolución.
- La sociedad romana le rendía culto al lujo (lujolatría) como si fuera una religión (18,16)[29]. La larga lista de productos, 30 en total, que se enumeran en Ap 18,12-13 son muestra del lujo exuberante. Una de las críticas del Apocalipsis a los poderosos es precisamente "que se han enriquecido con su lujo desenfrenado" (18,3).
- Todo este proyecto ideológico es considerado de "hechicero" por su capacidad de engañar (18,23) y de "inmoral" por la bajeza de sus acciones y de sus alianzas (18,1ss).

---

24 En Ap 14,5 se dirá que en Jesús Cordero no se encontró mentira ni tacha.
25 Cita tomada de Richard A. Horsley, *Jesús y el imperio*, p. 37-38.
26 La ciudad de Éfeso, por ejemplo, destinó un espacio público exclusivamente para los templos y estatuas del emperador.
27 Es probable que Juan haya excluido a la tribu de Dan en Ap 7,4-8 por su fama de idólatras (Jue 18; 1Re 12,28-30; Jr 8,16-17).
28 Los cristianos, en cambio, fueron acusados de ateos por negarse a rendir adoración y culto al emperador.
29 Ver Armando Nóguez, *Biblia, ética y apocalíptica*, México D.F., Ediciones Dabar, 1999, p. 211.

3.3 - Resistir y actuar para abrirle caminos al Reino

La comunidad cristiana tiene almacenado en su conciencia la convicción de que el poder de Satanás y de las bestias ha sido vencido y están bajo el control de Dios (13,5.7). Lo que está por definir es el papel del cristiano en este proyecto.

Equivocadamente, muchos consideran que en este tercer paso las comunidades permanecen inmóviles esperando pasivamente la intervención de Dios. A diferencia de la apocalíptica tradicional judía, que esperaba pasivamente la destrucción de este viejo eón (este mundo y esta historia) para disfrutar de un mundo nuevo, el Apocalipsis de Juan propone que los cambios se deben hacer aquí y ahora, dentro de este mundo y de esta historia. La utopía de la apocalíptica cristiana significa el sueño de lo que queremos para el futuro, pero que muy despiertos lo empezamos a construir desde ya, todos los días y hasta el final; es como la semilla que no se ve crecer pero cada día hace su trabajo hasta convertirse en un bello árbol. Las comunidades cristianas están llamadas a asumir responsablemente la tarea de enfrentar y vencer la maquinaria del imperio en la vida cotidiana. Dios lo ha vencido en el "cielo", y las comunidades, con la ayuda de Dios, les corresponde vencerlo en esta otra orilla de la historia: la "tierra".

En Ap 18 nos encontramos con el juicio que Dios había anunciado en 14,7 y en 17,1 y que ahora realiza o ejecuta en comunión con las comunidades cristianas. Ellas, después de reconstruir la conciencia y de analizar la realidad se preparan, con la ayuda de Dios, a combatir los pactos de muerte y abrir caminos a verdaderos pactos de vida.

En 18,4-8, comprobamos que combatir al estilo profético del Cordero no significa pasividad, conformismo o sumisión, por el contrario es actividad, dinamismo y libertad. A veces es tan fuerte el juicio y las acciones punitivas contra el imperio, que pueden confundirse con el estilo leonino, que como decíamos anteriormente, tiene en la venganza y la violencia sus principales argumentos para el combate. Recordemos que el pacto de muerte no se combate con las mismas armas del imperio, porque estaríamos construyendo falsos pactos de vida.

La utilización en Ap 18,4-7 de verbos en imperativo (salir, dar, doblar y preparar) deja claro que la acción corresponde a las comunidades y deben asumirla inmediata y contundentemente.

El verbo "salir" (18,4) hay que entenderlo como "resistir", en cuanto es una invitación a no contaminarse ni hacerse cómplice del imperio, en otras palabras, no dejarse seducir como los "habitantes de la tierra". Esta es la resistencia del "no hacer haciendo" o de la "solidaridad invisible", aquella en la que, sin que el imperio se entere, las comunidades se apoyan, se ayudan, se reúnen, discuten, ríen, lloran, celebran, comparten la mesa, el café y los problemas, con el fin de mantenerse despiertos, firmes y preparados ante los desafíos del proyecto del mal.

Con los verbos siguientes (dar, doblar, preparar) pasamos a la resistencia "del hacer actuando". Es el tiempo de la organización comunitaria y popular que se moviliza para hacer, entre otras cosas, lo que el imperio ha hecho, pero de otra manera ("dadle como ella ha dado, 18,6a), llegando incluso a duplicarlo (18,6b). Pongamos un ejemplo con el tema de la globalización. Mientras el imperio globaliza la economía capitalista, la cultura light, la política de la "pax norteamericana" más conocida como "pax anti-terrorista", la destrucción del Medio Ambiente, los cristianos seguimos luchando por "dar" de lo mismo pero de manera alternativa, esto es, globalizar el amor, la solidaridad, la justicia social, el respeto y el diálogo intercultural y religioso, el cuidado de la naturaleza. El poder del imperio nos obliga incluso a doblar los esfuerzos, la creatividad y el compromiso. Es necesario mo-

vernos también en sus mismos espacios pero no con sus mismas estrategias. Las pequeñas comunidades deberían incluir en sus proyectos de vida, participar y actuar, con los criterios del Reino, en los espacios políticos, económicos y sociales en los que también se mueve el imperio. El hecho que no utilicemos su misma estrategia no significa que el llanto y el rechinar de dientes de los poderosos (18,9-19), nos desmovilicen e impidan luchar hasta el final contra quienes se resisten a democratizar el poder político, manejar equitativamente la economía y cuidar el Medio Ambiente.

Todo está dado para que, de acuerdo a la realidad y a las necesidades de cada pueblo, se vayan construyendo verdaderos pactos de vida. Al decir del Apocalipsis, "la voz del novio y de la novia no se oirá más en ti" (18,23) porque los "cielos nuevos y la tierra nueva (21,1)... llegarán a la tierra como "una novia ataviada para su esposa" (21,2)... donde "ellos serán su pueblo y Dios con ellos será su Dios" (21,3). Y enjugará toda lágrima de sus ojos y no habrá ya muerte ni habrá llanto" (21,4)... y "en medio de la plaza habrán árboles de vida, que dan fruto doce veces, una vez cada mes; y sus hojas sirven de medicina" (22,2)... y lo más importante, una noticia que dejó Dios para el final, los hombres y las mujeres de todos los pueblos, se reconocerán en los pactos de vida porque podrán "reinar con Dios por los siglos de los siglos" (22,5). El Reino no es sólo el Reino de Dios es también el Reino de los hombres y de las mujeres, es el Reino de todos.

Agustín Monroy P.
Carrera 47 nº 53-18 piso 7
Medellín
Colombia
agustinmonroy@une.net.co

La fe en Jesús en las comunidades originarias y en nuestros días

Resumen
La pregunta por Jesús en el contexto de América latina, es pertinente para las teologías contextuales que se realizan en nuestro continente. Para el desarrollo del tema, parto de una aproximación al contexto del movimiento de Jesús y de los cristianismos originarios constando la riqueza y pluralidad que caracteriza estos movimientos, muchas veces llamados de heréticos. En seguida, analizo la pregunta por la ética cristiana dentro del contexto de la mal llamada globalización, vislumbrando, como la lectura feminista de la Biblia, genera nuevas relecturas cristológicas liberadoras que evocan de alguna manera la diversidad inicial de las primeras comunidades cristianas.

Abstract
The Question of Jesus in the context of Latin America is relevant to the contextual theologies that we are in our continent. For the development of this topic, I start of approaches to the movement of Jesus an origin Christianities context, realize the richness and diversity that characterizes these movements, often called heretics. Then, I analyze the question of a Christian ethics within the context of globalization, glimpse, as the feminist reading of the Bible, re-readings news cristologies of liberation that evoking the initial diversity of the first Christian communities.

1. Introducción

¿Quién era Jesucristo para las primeras generaciones cristianas? Esta pregunta resulta relevante al intentar volver a la esencia de la fe en Jesucristo y su significado para nosotras y nosotros hoy. A veces me pregunto si en dos milenios de cristianismo la humanidad ha avanzado realmente, en el sentido y compromiso que la fe en Jesucristo presupone. Es por esto, que mi atención en las siguientes líneas se limitará a nuestra tradición bíblico-teológica cristiana. Teniendo como pregunta guía: ¿pactamos con Jesús o con el exclusivismo cristiano pregonado en nuestras interpretaciones sesgadas y androcentricas?

2. La fe en Jesucristo en los orígenes del cristianismo

La certeza de la resurrección que caracteriza el movimiento cristiano primitivo se debe al éxito misionero de las primeras testigas y testigos de la resurrección. En este punto, partiré del texto de la resurrección de Lucas 24,1-12, siendo que Lucas presenta esta historia de manera diferente a aquella narrada por Marcos y Mateo.

> "Mateo corrige el silencio de las mujeres marcanas en el episodio de la tumba vacía (Mc 16,1-8) y, contrariamente a Lucas, las mujeres mateanas se benefician de la visión y de las palabras del Resucitado quien les pide que lleven la noticia de la resurrección a los Once. Cosa que ellas harán a toda prisa (Mt 28,1-10; cf. Lc 24, 1-12)"[1].

[1] Adela Ramos, "Las mujeres en el evangelio de Lucas", en *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, Quito: RECU, vol. 44, 2003, p. 72.

En Lucas las mujeres aparecen vinculadas a la proclamación del Reino de Dios, a los anuncios de la pasión, están presentes en la crucifixión y sepultura de Jesús, en la tumba vacía el domingo de resurrección y en el aposento alto, en espera de la realización de la promesa del Espíritu Santo. Aunque la responsabilidad y organización de la misión corresponde a los Doce, Lucas afirma la presencia y la participación activa de las mujeres en los acontecimientos fundadores y constitutivos del kerigma. Esta afirmación contradice la interpretación tradicional según la cual Lucas en este episodio de Lc 24,1-12, tendría el interés en disminuir la importancia de las mujeres en el anuncio de la resurrección, al revelar la incredulidad de los apóstoles.

2.1 Discípulas y testigas de la resurrección

El evangelio de Lucas nos cuenta que Jesús partió con un grupo de discípulas y discípulos, desde Galilea hasta Jerusalén proclamando la Buena Nueva del Reino de Dios (Lc 8,1-3) sabiendo incluso que estaba arriesgándose a una confrontación con las autoridades judaicas y el poder romano que ejercía dominio sobre Jerusalén (12,4-5). Jesús incluso, llega a advertir a sus discípulas y discípulos sobre el miedo que generaría esa confrontación y que llevaría incluso a que algunos lo abandonaran. Jesús fue crucificado por los romanos como un agitador político. La crucifixión era para intimidar al pueblo, por eso, muchas de las discípulas y discípulos huyeron, y Pedro incluso lo negó.

En el camino al calvario, Lucas nos narra que una gran multitud del pueblo y mujeres lo seguían hasta el calvario demostrando su solidaridad (Lc 23,26-30). ¿Cómo interpretar el coraje de las mujeres siendo que, quien mostraba simpatía y solidaridad por un crucificado y lloraba su muerte, podría ser preso, torturado y muerto?

> "La reacción de los discípulos y las discípulas ante la ejecución de Jesús fue muy diferente. Mientras los varones huyen, las mujeres permanecen fieles y a pesar de que los romanos no permiten ninguna interferencia en su criminal trabajo, asisten desde lejos a su crucifixión y observan más tarde el lugar de su enterramiento..."[2]

Lucas nos narra este episodio donde las mujeres aparecen no solo como observadoras a distancia sino que aparecen próximas a Jesús, pues este les dirige la palabra. Entre estas mujeres cuyo número no se ha precisado, tres son evocadas: María Magdalena, Juana y María la madre de Santiago. Esas mujeres y las "otras" son las primeras en recibir el mensaje de resurrección de Jesús (Lc 24,4-6), en ser testigos oculares de la tumba vacía (Lc 24,2-3) y en llevar y difundir, la noticia concerniente a la resurrección de Jesús (Lc 24,9).

Es en el final del evangelio que Lucas hace un resumen del seguimiento de las mujeres galileas y de los pasos decisivos emprendidos después de la muerte de Jesús en Jerusalén. Ellas venían siguiéndolo desde Galilea (Lc 8,1-3). Desde el principio hasta el final (Lc 23,55-56). Y su seguimiento se da a través del servicio, entendido en Lucas como una práctica solidaria del amor al prójimo. Ellas son "servidoras".

> "La presencia de las mujeres en el grupo de discípulos no es secundaria o marginal. Al contrario. En muchos aspectos, ellas son modelo del verdadero discipulado..."[3]

Lucas, para quien el termino "testigo" tiene una importancia central, no menciona a las mujeres explícitamente con este termino. No obstante, podemos llamarlas así, porque

---

[2] José Antonio Pagola, *Jesús una aproximación histórica*, Madrid: Editorial PCC, 2008, p. 230.
[3] José Antonio Pagola, *Jesús una aproximación histórica*, p. 231.

ellas dan testimonio de la muerte y resurrección de Jesús, aun cuando ningún evangelista las llame de testigos directamente. Ellas participaron plenamente del anuncio profético del kerigma, hecho del cual también se tiene conocimiento en Pablo.

Este testimonio es dado después de la experiencia epifánica vivenciada por las mujeres. La epifanía es una experiencia religiosa en la que la divinidad se revela directamente a las mujeres:[4]

> "no sabían que pensar de esto, cuando se presentaron ante ellas dos hombres con vestidos resplandecientes. Asustadas, inclinaron el rostro a tierra, pero les dijeron: ¿Por qué buscais entre los muertos al que está vivo? No está aquí, ha resucitado. Recordad cómo os habló cuando estaba todavía en Galilea, diciendo: es necesario que el hijo del hombre sea entregado en manos de los pecadores y sea crucificado, pero al tercer día resucitará" (Lucas 24,4-8).

Es importante notar aquí como el evangelista advierte que también las mujeres participaron del anuncio de la muerte y resurrección. Pero, ellas en un primer momento, no entienden plenamente este anuncio en Galilea, por esto lo buscan entre los muertos. No obstante, los ángeles les recuerdan, las palabras del maestro proferidas en Lc 9,30. Siendo así, su presencia en el sepulcro se debe más a la vocación de "servicio" que el discipulado presupone, que a la certeza de la resurrección. Pero esa incredulidad inicial, es de todo el discipulado. Pedro lo niega, y ahora cuando Jesús ya resucitó los discípulos aún están escondidos en Jerusalén. De todas maneras la actitud de las mujeres cambia después de la experiencia epifánica, ellas regresan a anunciar todas estas cosas a los Once y también a los demás, pero sus palabras parecían desatinos para ellos por eso no les creían.

Comparto la idea de Luise Schottroff de que los discípulos no creen en las mujeres, no porque ellas sean mujeres, sino porque es difícil para ellos creer que el resucitado sea el Mesías (vea Lc 24,21.25.27).[5] Esa incredulidad de los Once y de los demás, es aquella que permite el encuentro del resucitado con los varones, en el camino de Emaús (Lc 24,13-35), con los Once y los otros en (Lc 24,36-53). La incredulidad acerca del testimonio de las mujeres les posibilita el encuentro directo con el resucitado, de aquí en adelante, se participa del kerigma de la resurrección en la comunidad de creyentes que se reúnen alrededor de la mesa, donde se comparte el pan y la palabra en el seno de la comunidad de fe.

El testimonio de las mujeres no es creído por el círculo íntimo de Jesús, porque la historia es increíble (cf. Hch 17,32), es un acontecimiento difícil de aceptar apoyados únicamente en el testimonio verbal, lo que sustenta la veracidad del acontecimiento es la fe. La experiencia de los apóstoles no es diferente a la experiencia vivida por ellas en el sepulcro. Ellas, viendo el sepulcro vacio, no creen en un primer momento. La desconfianza es una actitud meramente humana.

El relato de Lc 24,1-12 contiene una propuesta de rescate de la práctica igualitaria de Jesús. Las mujeres son discípulas y testigos de la resurrección del Mesías. Como vemos, hay una participación activa y significativa de ellas como líderes y en el discipulado de iguales en los evangelios. La experiencia de estas mujeres junto al sepulcro es una invitación a participar plenamente de la resurrección de Jesús. Y participamos plenamente porque el Maestro de Galilea propone una relación de género diferente de la vigente entre los maestros Judíos, una relación basada en la igualdad y en el respeto, una relación que pro-

---

[4] Nancy Cardoso Pereira, "Messianismo transgressor", en *Revista Teológica*, São Bernardo do Campo: Universidad Metodista de São Paulo, vol. 9, 1994.

[5] Vea Luise Schottroff, "Maria Madalena e as mulheres junto ao sepulcro de Jesus", en *Mulheres no Novo Testamento - Exegese numa perspectiva feminista*, São Paulo, Paulinas, 1995.

pone reubicar social y sobre todo religiosamente a la mujer dentro de un contexto de pluralidad como es el espíritu de las primeras comunidades cristinas.

2.2 El espíritu de las primeras comunidades cristianas

Los discípulos y las discípulas de Jesús se reunían en las casas, cada familia rendía memoria al resucitado quien los había enviado a anunciar la Buena Nueva (Mt 28,16-20). A la luz del amor iniciaron la conformación de comunidades que querían seguir las huellas del maestro y dar testimonio de su vida. Sin embargo, este acontecimiento no generó un movimiento uniforme, sino que dio origen a diversos grupos y comunidades que expresaron su fe de diversas maneras. Esto contradice la idea de un cristianismo original monolítico, es decir, con una sola estructura institucional y un solo cuerpo doctrinal, como si la diversidad hubiera venido después.

En los dos primeros siglos del cristianismo encontramos varias tendencias religiosas que nos invitan al respeto de esa diversidad. En el período apostólico, tiempo del movimiento de Jesús encontramos tres corrientes, el judeo-cristianismo hebreo, el judeo-cristianismo helenista y el judeo-cristianismo apocalíptico. Estos movimientos siendo tan diversos entre si, formaron parte del movimiento de Jesús. En este período apostólico, el apóstol Pablo nos advierte sobre algunas pugnas al interior del movimiento:

> "Pues ante todo, oigo que, al reuniros en asamblea, hay entre vosotros divisiones y lo creo en parte. Desde luego tiene que haber entre vosotros disensiones, para que se ponga de manifiesto quiénes son los auténticos entre vosotros" (1Cor 11,18-19).

No obstante, en este período no tenemos registrado ningún cisma o división entre las comunidades originarias.

Durante el período sub-apostólico, esta diversidad crece aún más. Solamente en la corriente judeo-cristiana helenística, como nos dice Pablo Richard, tenemos como mínimo seis corrientes teológicas y grupos históricos diferentes,

> "el evangelio de Lucas y Hechos de los apóstoles (Éfeso, año 85), las cartas pastorales: 1 y 2 de Timoteo y Tito (Éfeso, año, 90-110), las cartas sub-paulinas: Colosenses y Efesios (Éfeso, año 80-90), la carta a los hebreos, 2Tesalonicenses, 1 y 2 Pedro y Judas (años 90-150) el evangelio de Juan y las cartas de Juan (Siria, 90-95). Igualmente los escritos no canónicos de 1Clemente (Roma 90-96), las siete cartas de Ignacio de Antioquia (años 110), la carta de Policarpo de Esmirna (años 115-135) y las cartas de Bernabé"[6].

En este período hay también divisiones y disensiones, el Evangelio de Lucas, por ejemplo, insiste en la unidad y en la solución de conflictos sin rupturas (cf. Hch 6).

En el período post-apostólico nacen las llamadas herejías cristianas (en griego *haíreis*, del verbo *haireo* = "escoger", "opción intelectual". Filón de Alejandría y Flavio Josefo, empleaban esta expresión para referirse a grupos o sectas sin sentido negativo, incluso se referían así a secta de los cristianos, mientras que el contexto institucional rabino y cristiano, dará al termino *haíreis* un sentido negativo. En este período surgen tres corrientes heréticas reconocidas: el ebionismo (dentro de la corriente judeo-cristiana tradicional), el gnosticismo (dentro de la corriente jedeo-cristiana helenista de origen griego y gentil), y final-

---

[6] Pablo Richard, "Ortodoxia y herejía en los orígenes del cristianismo", en *Revista Pasos*, San José, Departamento Ecuménico de Investigaciones, n. 94. Disponible en http://dei-cr.org/mostrar_articulo_pasos.php?id=80&pasos_nro=94; Internet (acceso en 14 de junio de 2007).

mente el montanismo (dentro de la tradición apocalíptica). Lo común a todas las sectas heréticas es la exclusión[7].

La actitud de la iglesia frente al hereje, irá asimismo evolucionando. Originalmente se le consideraba como un pagano (Tertuliano). San Agustin desarrollará un concepto más teológico: la unidad de la iglesia es sacramental (todos los bautizados), lo que incluye también al hereje. Después de Constantino, el hereje no solo es excluido de la iglesia, sino de la misma sociedad civil y es perseguido como un delincuente.[8]

Como vemos, aquí la cosa comienza a complicarse en el sentido de que esa pluralidad se vio dominada por una contrarreforma monolítica, ortodoxa y excluyente quien termina asumiendo el monopolio de la fe. Los cuatro primeros concilios (Nicea, Constantinopla, Éfeso y Calcedonia), consolidaron en los 4 e 5 siglos la fe de la Iglesia en una relación dialéctica con la cultura clásica de la época, habiéndose identificado con el poder imperial constantiniano. Nació entonces una división que jamás la humanidad había conocido antes, de un lado los fieles, de otro, los idolátricos que, según los primeros, estos últimos eran falsos herejes.

Esta fue una de las primeras reacciones fundamentalistas registradas en la historia: el cristianismo de una tradición, judeo-cristianismo hebreo de la tradición apostólica, que además de ser considerado como el principal, es promovido también a ser el único. Por lo tanto, la creencia en uno decreta el descreimiento y el descrédito de todos los demás cristianismos originarios y respectivamente de todas las otras manifestaciones de Dios.

De ahí nació la distinción entre lo verdadero y lo falso. Este dualismo entre verdadero y falso/hereje permitió, que durante siglos, la teología cristiana monolítica pasara al lado de otras religiones cristianas y no cristianas sin darse cuenta del dolor que suponía a sus fieles su exclusión de toda revelación y salvación divina.

La diversidad de cristianismos originarios, permite percibir como una multiplicidad de experiencias ocasiona la certeza de los testimonios, así como su proclamación de que Cristo está y permanece presente en una forma corporal. De este modo, podríamos decir, que en el Canon neotestamentario encontramos esa diversidad. ¿Pero quién le dio al hombre la autoridad de escoger estos escritos y dejar otros fuera? ¿Por qué, por ejemplo, la "Epístola a los Hebreos" fue aceptada en el Canon oficial y el "Evangelio según los Hebreos" fue rechazado? ¿Cómo sabemos que los textos y tradiciones originales no fueron adulterados? Estas preguntas aún no pueden ser respondidas con autoridad. Pero, las respuestas a estas preguntas son las que establecen los fundamentos de la doctrina cristiana. En este sentido, la pregunta sobre con quién establecemos pacto en la modernidad se hace pertinente.

La certeza de que Cristo ha resucitado no significa que Cristo está hoy presente de la misma manera que lo estaba en el Jesús prepascual. La persona y la vida de Cristo esta ahora presente "en espíritu y en fe". Cristo resucitado se hace presente manteniendo la riqueza multidimensional de su persona, así como la múltiple variedad de acceso a él. El poder del amor, del perdón, del curar, de la especial atención a los niños, a las mujeres, débiles, rechazados, enfermos y los que sufren son comunicados por la presencia de Cristo re-

---

7 Pablo Richard, "Ortodoxia y herejía en los orígenes". El ebionismo: designa un grupo de sectas judeo-cristianas que tenían al Evangelio de Mateo como libro fundamental y rechazaban a Pablo de Tarso de manera radical, eran fieles a Jesús y a las tradiciones judías. Gnosticismo: es una corriente filosófica espiritual que combina elementos de la filosofía griega, especialmente platónica, con elementos tomados del judaísmo, lo que llevó al planteamiento de una cristología propia llegando incluso a negar la corporeidad de Jesús (docetismo). Montañismo: corriente herética que surge dentro del movimiento apocalíptico, aceptan solo la autoridad del espíritu y rechazando toda autoridad eclesiástica.

8 Pablo Richard, "Ortodoxia y herejía en los orígenes".

sucitado. La búsqueda de justicia, la lucha contra las llamadas "potestades y poderes" y contra los poderes "políticos, económicos y religiosos", por ejemplo, también toma forma con la persona de Cristo.

3. Ética cristiana en la modernidad

La modernidad vino a cuestionar la presunción del cristianismo romanizado de ser el único depositario de la verdad. Hoy, creemos mucho más en la verdad científica, empírica y matemáticamente comprobada, que en las verdades religiosas[9]. Ya no es importante el tiempo interior, el tiempo ligado a la conciencia, el tiempo vivido, el tiempo escatológico.

La economía moderna, por su parte, como nos advierte Amartya Sen[10] ha sido sustancialmente empobrecida por la distancia creciente entre economía y ética. Esto se percibe en el déficit de nutrición, salud, educación, de recursos naturales, que tienen hoy amplios grupos humanos. A esto se suma las actividades extractivas de metales como el oro o la plata, de actividades económicas en las que la persona humana queda en segundo o tercer lugar delante de las ganancias.

Hoy día, creemos en Jesucristo y en el mercado, pero no el prójimo. Somos indiferentes al hecho de que 2/3 de la población no tiene acceso a los bienes que el mundo globalizado ofrece. Practicamos una religión sin amor, pues nuestra medida es el placer y la satisfacción individual, pero no atendemos al dolor de nuestro semejante.

La crisis social que viven los países latino-americanos, nos invita hoy a pensar sobre el futuro del desarrollo humano y la misión del cristianismo en el contexto de una globalización inhumana y excluyente. La pobreza es uno de estos males actuales y la pregunta es si estamos dando todo de nosotros mismos frente a ella o, suponiendo que no, cómo podemos afrontar este desafío desde nuestro camino espiritual. La globalización en la actualidad nos ha convertido en personas que nos sentimos tan alienadas, fragmentadas y aisladas de nuestro ser interior, que buscamos, en la acumulación de objetos, conocimiento y poder, llenar ese vacío que sentimos. Por eso pienso que lo espiritual es un elemento altamente político en nuestra era actual.

La intervención de Monseñor Luis Augusto Castro Quiroga en la V Conferencia Episcopal, el 25 de mayo nos recuerda que "con genuina humildad y con actitud de escucha debemos enfrentar las nuevas realidades latinoamericanas. Además, no podemos reducirnos a llegar unilateralmente a la cabeza de nuestros fieles con ritos, normas, leyes y doctrinas. Es la hora del corazón. Es la hora del primado del amor"[11]. Debemos optar también por la evangelización del mundo político, del mundo empresarial, del mundo de los capitales para que en estos mundos penetre el sentido ético como solidaridad con el otro en necesidad.

Toda nuestra lógica sistémica rinde culto al mercado, a la propiedad privada, al dinero, al crecimiento del PIB, al aumento de las exportaciones, al rigor fiscal, sin la menor preocupación hacia los sin-tierra, sin techo, sin-escuela, sin-salud y sin-identidad. En nom-

---

[9] Frei Betto, "¿Qué diablo de fe es la nuestra?", en *Rebelión*. Disponible en http://www.rebelion.org/noticia.php?id=50828; Internet (acceso en 14 de mayo de 2007).

[10] Amartya Sen, "Las distintas caras de la pobreza" en *El color del progrés magazine online*. Artículo publicado en *El País*, 30 de agosto de 2000. Disponible en http://www.noucicle.org/arxiu/caraspobr.html; Internet (acceso el 29 de marzo de 2006).

[11] Intervención - Monseñor Luis Augusto Castro Quiroga, IMC, Colombia, 15 de mayo de 2007 V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Disponible en http://www.celam.info; (acceso el 15 de mayo de 2007).

bre de Dios, pasamos indiferentes de aquellos que tienen hambre y tienen sed y son imágenes vivas de Cristo, conforme el evangelio de Mateo (25,31-44)[12].

Pero, en medio de todo esto, es importante rescatar las nuevas imágenes de Jesús que se tejen en la cotidianidad del pueblo necesitado, imágenes de un Jesús holístico, contemplativo, que comulga con las tradiciones ancestrales africanas, indígenas, hindúes, árabes. Es necesario escuchar las voces, los clamores, las esperanzas, la solidaridad y las nuevas expresiones de Dios que se hace presente en medio del pueblo.

4. Desafíos en los nuevos escenarios cristológicos

En medio de esta situación, el ícono de Jesucristo ha sufrido un cambio profundo en las diferentes manifestaciones de nuestra cultura: no estamos ante un Jesús paciente, pío, esquivo, etéreo, evasivo o asceta, sino ante un Jesús vital, liberador, crítico, inconformista. Un Jesús que se revela en diferentes rostros y ante situaciones diversas. Es por esto que, con frecuencia Jesucristo es despojado de los títulos de Hijo de Dios, Mesías, salvador, redentor, sumo sacerdote, etc y es situado al ras de la humanidad. Estas herejías nada tienen de irrelevantes, sino que retoman dimensiones olvidadas por la teología, pero muy presentes en importantes tradiciones cristianas. Este es indudablemente el espíritu de muchas de las obras literarias alrededor de la figura de Jesús, en un mundo que se dice y se quiere ateo. Desde la ciencia histórica, desde distintas prácticas eclesiales y espirituales, desde la literatura, arte, imaginación, este hombre continúa convocando a lectores y lectoras, escritores y escritoras.

Para valorar en sus justos términos la nueva actitud de Jesús hay que prestar especial atención a su relación con el cuerpo de la mujer. Textos como Mt 9,20-22; Lc 7,36-50; Lc 8,49-56 muestran el contacto directo de Jesús con la corporeidad femenina. Dicho contacto pone en entredicho la clásica concepción judía sobre la impureza de la mujer y constituye la más indubitable afirmación de su dignidad como persona y de su valor como creación de Dios.

Si queremos anunciar el verdadero evangelio de Jesucristo, tenemos que hacer memoria de ella. Tenemos que hacer memoria de todas ellas y de todos los olvidados. No podemos olvidarlas sin desfigurar el rostro de Cristo. Tenemos que recuperar el recuerdo de su existencia y de su lucha. Nos hace falta dar testimonio e interpretar de forma teológica su dolor, el dolor que han causado y siguen causando a las mujeres las prácticas y las interpretaciones patriarcales de la Buena Nueva, con el fin de liberar en beneficio de todos y todas el poder emancipador de la comunidad cristiana.

Como vemos, las mujeres, fueron de madrugada, desafiando la represión y la oscuridad. Se les presentó la gloria de Dios en el resucitado, y ellas fueron, valientemente a proclamar la Buena Nueva. Queremos, como ellas, anunciar la resurrección. Queremos ser fieles a nuestros votos bautismales, que renovamos hoy delante de todo nuestro pueblo. Queremos estar con el Jesús que nos manda enderezarnos, de la misma manera que hace más de veinte siglos le ordenó que lo hiciera a la mujer jorobada en la sinagoga, pese al enojo de su jefe, a quien Jesús llama hipócrita (Lc 13,10-17).

En este mundo secularizado, hay que descubrir lo que hay de evangélico en las cristologías contextuales que se tejen en nuestra América Latina: en las teologías del diálogo interreligioso, en la eco-teología, en las teologías feministas, holísticas, indígenas, afroamericanas, generacionales y de género, y que evocan de alguna manera la diversidad ini-

---

12 Frei Betto, "¿Qué diablo de fe es la nuestra?", op. cit.

cial de las primeras comunidades cristianas. Pero más que evocación, nos invitan a tomar posición ante el contexto de mundialización, demostrando que es posible otro mundo, a partir de las prácticas solidarias con los pobres de este mundo.

Finalmente, con este trabajo les invito a renovar nuestro pacto con el mandato del amor de Jesucristo, y en especial a su tolerancia practicada. Pues mi pacto de vida lo hago con este hombre Jesús, quien jamás criticó la fe de la mujer cananea o la del centurión romano, tampoco impuso como condición a sus curaciones la previa adhesión a su creencia. Amemos porque él nos amó primero[13].

Maricel Mena López
Calle 64 A nº 57-23 T. 11 ap.103
Bogotá
Colombia
mmena@javeriana.edu.co

---

[13] Otras bibliografías consultadas: John D. Crossan y Jonathan L. Reed, *Jesús desenterrado*, Barcelona, Editorial Crítica, 2003; John P. Meier, *Jesús un judío marginal*, Estella, Editorial Verbo Divino, 4 tomos, 2000; John Hick, *La metáfora del Dios encarnado*, Quito, Editorial Abya Ayala, Quito 2004; John Shelby Spongo, *Jesús hijo de mujer*, Buenos Aires, Ediciones Martínez Roca, 2005; Roger Haight, *Jesús símbolo de Dios*, Mdrid, Editorial Trotta, 2007; Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Cristología feminista crítica - Jesús, Hijo de Miriam - Profeta de la sabiduría*, Madrid, Editorial Trotta, 2000; Elisabeth Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella*, Bilbao, Editorial Descleé de Brouwier, 1989; José Antonio Pagola, *Jesús una aproximación histórica*, Madrid, Editorial PPC, 7ª edición, 2008; Rafael Aguirre, *Del movimiento de Jesús a la iglesia cristiana*, Bilbao, Editorial Descleé de Brouwier, 1989.

ÁGAPE – Un pacto por la vida
Documento/Proceso del Consejo Mundial de Iglesias

"El objetivo de este documento es inspirar a las iglesias y al movimiento ecuménico más amplio, en la necesidad de continuar enfrentando los problemas globales actuales, de modo tal que reaccionen resueltamente frente a los intolerables niveles de pobreza de nuestro mundo"

Con la expresión de este deseo, el documento base conocido como ÁGAPE (*www.wcc-assembly.info/fileadmin/files/wccassembly/documents/portuguese/agape_portuguese.pdf*) es presentado en la IX Asamblea del Consejo Mundial de Iglesias, en Porto Alegre, Brasil, como fruto de un largo proceso de estudio, debates y construcción de consensos de las iglesias miembros del CMI, desde la asamblea en Harare, en 1998. El Consejo Mundial de Iglesias reúne fraternalmente a 349 iglesias de 111 países, en un ejercicio constante de construcción de consensos en el testimonio de la fe cristiana (visite la página del CMI http://www.oikoumene.org/).

El nombre ÁGAPE, en sí mismo, ya presenta sus motivaciones: *Alternativa a la Globalización, Abordando el Planeta y lo Ecuménico.* Una reflexión teológica basada en el concepto teológico de ágape –la gracia y el amor abundantes de Dios – sustentan el documento que quiere ser una respuesta misionera a los desafíos de justicia y paz.

Este desafío se expresa en las múltiples formas de amenaza a la vida que los procesos de globalización han significado para el planeta y para la humanidad. La primera reclamación del Documento es por una *economía ágape de vida*, reconociendo que los propios procesos de creación de la riqueza dieron origen a sólidas desigualdades, problemas ambientales que representan una amenaza a la biodiversidad y al agotamiento de los recursos naturales; crisis financieras que se vuelven frecuentes e intensos esfuerzos para que los países privaticen los sectores públicos, precarizando las condiciones de trabajo y fragmentando las políticas públicas de seguridad social y estructural como son la salud, la educación, la vivienda y la alimentación.

El Documento formula el desafío de *enfrentar las realidades de amenaza a la vida* con la afirmación de Jesús: "No se puede servir a Dios y a Mammon" (Mateo 6,24) y hace un llamado a las iglesias para hacer un pacto de fidelidad con Dios y con la vida, enfrentando las estructuras idolátricas, los sistemas injustos, las políticas de explotación y dominación como una cuestión de fe, en la medida en que alcanzan el corazón de la voluntad de Dios para con su creación.

El Documento Ágape recuerda algunas tradiciones bíblicas que pactan con la justicia: el sábado como día de descanso, el año sabático y el año jubilar. Estos textos expresan momentos en la historia del pueblo de Dios en el que las sociedades envueltas tuvieron que avalar su situación de injusticia y buscar los mecanismos de protección de la vida y de realización de la justicia. Las tradiciones bíblicas refuerzan también la compresión de que un *pacto* por la vida no es un punto de partida ni un punto de llegada en la historia de una comunidad, sino un ejercicio vital que garantiza la plena participación, el reconocimiento mutuo y el poder compartido.

Algunos temas van a ser particularmente destacados, porque llaman a las iglesias al compromiso y a un pacto contra las políticas de globalización en lo que respecta a:

1. *Comercio justo:* se recuerda que ÁGAPE demanda reciprocidad, respeto y solidaridad, eliminando toda forma y relaciones de intercambio de bienes y servicios que causen y profundicen la desigualdad y la pobreza.
2. *Soberanía alimentaria:* el comercio internacional y la globalización de la economía se expresan en el desabastecimiento de alimentos en los países productores de granos, a favor de las necesidades de los países desarrollados (papel, biocombustibles, raciones para animales, etc.). El cambio de las tierras para la producción de mercaderías que no atienden la alimentación del mundo es de responsabilidad de las pocas empresas gigantes que controlan las tierras, las semillas, los agro-químicos, el agua y la industria de los alimentos (Cargill, Monsanto, Bayer, Dupont, Nestlé, Danone etc.).
3. *Deudas sociales y ecológicas:* el periodo de financiamiento neoliberal y del ajuste estructural impuesto a los países pobres sólo hace aumentar las deudas sociales y ecológicas que son ilegítimas, inmorales e impagables. El proceso ÁGAPE llama a un pacto para la cancelación de la deuda, para la restitución de lo que fue explotado y expoliado en recursos de los países pobres y para la transformación del sistema financiero global.
4. *El Documento termina explorando otros diversos documentos de las iglesias alrededor del mundo, que expresan la espiritualidad de estudio, análisis y reflexión que busca un testimonio misionero para nuestros días, presentando un gran abanico de acciones posibles para las iglesias a nivel local, regional, nacional y para la acción coordinada del CMI (como el proceso de las Iglesias Reformadas expresado en la Declaración de Accra: pactando por la justicia en la economía y en la tierra* http://www.warc.ch/pc/eslife/index.html*).*

Como todo proceso de discusión, el texto de ÁGAPE no fue fácilmente acogido en la Asamblea del CMI del 2006. De manera especial, las iglesias de Europa expresaron una preocupación por el carácter "ideológico" del Documento y por la falta de una evaluación de los aspectos positivos de la globalización, que no estaban debidamente explicitados.

La plenaria de presentación del Documento ÁGAPE no tuvo una conclusión fácil, dado que el proceso demandaba una aceptación consensuada del Documento, lo que no ocurrió. La decisión tomada fue la de asumir el Documento ÁGAPE como un subsidio importante, pero con la necesidad de seguir reuniéndose y debatiendo con las iglesias, al punto de mostrar los conflictos internos que tenía el documento y el carácter de proceso y movimiento que tenía dicho Documento.

> "Reconocemos que ese proceso de transformación exige que nosotros, como iglesias, asumamos la responsabilidad de pasar la factura a las víctimas del proyecto de globalización neo-liberal... Eso implica que nosotros, como iglesia de diferentes regiones, nos pasemos facturas unas a las otras... y vivamos nuestra primera lealtad con nuestras hermanas y hermanos que sufren y son oprimidos".

Nancy Cardoso Pereira
Avenida 17 de julho 555 casa 3
Volta Redonda/RJ
27290-200
Brasil
nancycp@uol.com.br

Reseñas

Pacto - *Comparación evaluativa de dos diccionarios*

Ernst Kutsch, *berit*, en Jenni-Westermann (editores), *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, Madrid: Cristiandad, vol.1, 1978, col. 491-509.

Desde el título, *berit* está traducido como "compromiso", "obligación" y no como "pacto" o "alianza". Más adelante, el autor explica las bases de tal traducción.

La sección I trata sobre etimología. Ernst Kutsch no está de acuerdo con Weinfeld (el autor del artículo *berit* en Botterweck-Ringgren) en que la palabra provenga del acádico *biritu* –que él traduce exclusivamente como "cadena". La razón que da es que la expresión *karat berit* (cortar un pacto) significaría entonces "cortar cadena". Se necesitaría un especialista en acádico para que nos diga si "cadena" es la única traducción posible para *biritu*. Probablemente no sea así, porque en tal caso Weinfeld no propondría esa palabra acádica como el origen del término hebreo *berit*. Kutsch opina en cambio que *berit* deriva de la raíz *brh* II, pero sus explicaciones no terminan de clarificar la etimología.

La sección II enumera las veces en que *berit* aparece en el AT. El apartado III discute el significado de esta palabra como "compromiso", "promesa", "obligación" más bien que como "alianza". Opina que el uso de *berit* en el sentido de "compromiso recíproco" podría haber llevado al concepto usual de "alianza". Luego se estudian otros términos - verbos, sustantivos y preposiciones - que aparecen en los textos junto con *berit*.

La sección IV es un estudio sobre la teología bíblica implícita en el término *berit*. La primera utilización del término tiene que ver con la relación entre Dios y el ser humano (lit. hombre). Habla del *berit* de Yahvé con los patriarcas, con David, con Noé y con los sacerdotes, de su vigencia durante el exilio y de su conexión con la Torá.

Kutsch especifica que *berit* no es el acto de la comunicación sino lo que se comunica y concluye que, por lo tanto, no se puede hablar de una alianza del Sinaí. Sin embargo, me temo que esa conclusión es discutible. Termina diciendo acertadamente que la relación entre Dios y el ser humano no es un compromiso recíproco, sino una relación señor/siervo.

Por último, en la sección V se analizan los usos de *berit* posteriores al AT: en Qumrán, en el arameo tergúmico, en la LXX y en la *Vetus Latina*. Esta parte está muy bien documentada, especialmente las referencias a los textos de Qumrán.

M. Weinfeld, *berit*, en Botterweck-Ringgren, *Theological Dictionnary of the Old Testament*, Grand Rapids, Eerdmans, vol.2, 1975, p. 253-279

Este artículo es más largo y está mejor presentado que el de Jenni-Westermann.

La sección I habla sobre etimología y discute cuatro posibilidades, para terminar concluyendo que seguramente *berit* proviene del acádico *biritu*. La sección II interpreta el significado de la palabra como "imposición", "obligación". La sección III analiza el rango semántico del término, que abarca dos campos semánticos diferentes: el de juramento/compromiso y el de amistad/amor. Luego indica que la expresión *karat berit* (cortar un pacto) aparece también en otras lenguas como el arameo, el fenicio y el griego. Esta parte hace continuas referencias a otros idiomas antiguos que pueden iluminar también la cuestión semántica. La sección IV habla sobre las ceremonias que acompañan a los pactos.

La sección V trata sobre la relación entre el pacto y la ley. Comienza con el *Sitz im Leben* de los pactos, citando a varios autores. Sigue con las afinidades entre los pactos bíblicos y los pactos del antiguo oriente. Al parecer, todos siguen el mismo esquema: 1) títulos; 2) introducción histórica; 3) estipulaciones; 4) testigos divinos; 5) bendiciones y maldiciones; 6) lectura pública del tratado y lugar donde se guardarán las tabletas. La sección contiene abundantes analogías con tratados de otras naciones: hititas, asirios, griegos, etc. Por su lado, la sección VI compara los pactos de Yahvé con Abraham y con David con los pactos hititas y asirios.

La sección VII analiza la relación entre el pacto y el origen de la ley apodíctica. Señala que el estilo de enunciar las normas en segunda persona, que es una característica de las leyes de Israel, no se ve en los otros códigos legales del antiguo próximo oriente. Weinfeld presenta las opiniones de varios eruditos sobre ese tema. Sin embargo, observa que en el imperio hitita, las "Instrucciones del imperio" y las "Instrucciones del templo" están también en segunda persona.

La sección VIII resume la teología del pacto en la afirmación de que el verdadero rey de Israel es Yahvé, y no los reyes davídicos. La sección IX presenta el tema del pacto en los profetas. Mientras que los profetas pre-exílicos raramente hablan del pacto, desde Jeremías en adelante el pacto es un tema recurrente en los mensajes proféticos. La sección X trata el origen del concepto de pacto. Si bien los ejemplos de pactos entre naciones e individuos son comunes en la antigüedad, la idea de un pacto con la deidad parece ser propia de Israel, tal vez por su lealtad exclusiva a un único Dios.

Comparación y evaluación de los dos artículos

El artículo de Weinfeld sobre *berit* en Botterweck-Ringgren es más extenso y completo que el de Kutsch en Jenni-Westermann. Este último incluye una mayor cantidad de palabras transliteradas de otros idiomas, lo cual puede resultar provechoso a quienes investiguen en otras fuentes antiguas. Sin embargo, los datos bibliográficos dentro del texto - una característica de Jenni-Westermann - entorpecen bastante la lectura del artículo.

El pormenorizado estudio de Weinfeld en Botterweck-Ringgren contiene una cantidad mayor de datos útiles para los investigadores. Además, la presentación de un índice de todas las secciones al principio del artículo nos permite tener un vistazo de todo el contenido desde antes de comenzar la lectura. Otra característica muy conveniente de este diccionario es que presenta la bibliografía completa - incluyendo una lista de publicaciones con textos primarios - en una nota al pie de la primera página. Tan exhaustiva es esta bibliografía que continúa en buena parte de la página siguiente.

En suma, sin despreciar los aportes de un clásico como Jenni-Westermann, si sólo tenemos tiempo suficiente para consultar un diccionario, recomiendo el de Botterweck-Ringgren.

Cristina Conti
conticris@gmail.com

J. Severino Croatto, *Alianza y experiencia salvífica en la Biblia*, Buenos Aires: Paulinas, 1964, 116p.

El contenido se divide en dos grandes capítulos: I. "Los pactos de soberanía en el mundo extrabíblico"; II. "La alianza de Dios con Israel, expresión de la historia salvífica".

El enfoque de la obra apunta en tres direcciones: contexto bíblico, teología bíblica e historia de la salvación. El primer capítulo pertenece al campo del contexto bíblico (o mundo bíblico), y estudia los pactos del medio oriente antiguo, especialmente aquellos de los hititas. Los antiguos pactos se convierten en una categoría de análisis que permite entender mejor los pactos bíblicos. Comparar ambos tipos de alianzas, ayuda a discernir lo que es característico de los pactos de la Biblia. La alianza de Israel con su Dios está expresada con las mismas fórmulas de los pactos hititas. A su vez, la alianza con Yahvé, al ser uno de los temas centrales de la Biblia, nos introduce en le campo de la teología bíblica. Las alianzas de Yahvé con su pueblo elegido son etapas de la historia de la salvación. Dios se manifiesta a través de los acontecimientos históricos, incluyendo no sólo las alianzas que va haciendo con Israel, sino también los pactos hititas anteriores, que iban a servir de modelo.

En el capítulo II, luego de una corta introducción, el autor analiza versículo por versículo la alianza del Sinaí, siguiendo el esquema de los pactos del antiguo oriente medio. Después de considerar los primeros tres mandamientos del decálogo y sus analogías con los pactos de soberanía, se detiene en los siete mandamientos restantes. No se trata de normas que regulan la relación vertical entre Dios y los seres humanos, como las anteriores, sino de leyes que regulan las relaciones horizontales entre los seres humanos. Termina esta parte analizando el significado teológico de las leyes del Sinaí. Seguidamente, se examina la alianza que tuvo lugar en Moab, descrita en Deuteronomio 29 al 32,47.

Por último, el autor estudia la alianza de Siquem, relatada en Josué 24. Si bien el prólogo histórico propio del pacto de Siquem está en Josué 24,2-13, los elementos históricos que sirven de trasfondo a la alianza ya aparecen en el discurso del mismo Josué en el cap.23. En la sección sobre el sentido de la alianza de Siquem (p.82-92), se profundiza el tema de la formación de Israel, de los *japiru* mencionados en las cartas de Amarna y de los diferentes grupos que conformaron la confederación de tribus - o *anfictionía* - como la llamaba Martin Noth.

El rigor académico de este libro de 116p. está atestiguado, entre otras cosas, por las 228 notas al pie, obsesivamente documentadas. En algunas páginas, la extensión de las notas al pie excede con mucho a la del texto mismo. Las notas contienen además una gran cantidad de bibliografía, incluyendo aquellas publicaciones donde podemos encontrar textos primarios.

Resumiendo, este es uno de esos pocos libros que no han perdido su vigencia a pesar de los años. Si se lo volviera a publicar, habría que actualizar la bibliografía, pero sería poco lo que habría que retocar del texto mismo.

Cristina Conti
conticris@gmail.com

Desde 1988, fecha de su nacimiento, hemos publicado los siguientes títulos:

1. *Lectura popular de la Biblia en América Latina*
2. *Violencia. Poder y opresión*
3. *La opción por los pobres como criterio de interpretación*
4. *Reconstruyendo la historia*

5-6. *Perdónanos nuestras deudas*

7. *Apocalíptica: Esperanza de los pobres*
8. *Militarismo y defensa del pueblo*
9. *Opresión y liberación*
10. *Misericordia quiero, no sacrificios*
11. *Biblia: 500 años ¿Conquista o evangelización?*
12. *Biblia: 500 años ¿Conquista o inclusión?*
13. *Espiritualidad de la resistencia*
14. *Vida cotidiana: resistencia y esperanza*
15. *Por manos de mujer*
16. *Urge la solidaridad*
17. *La tradición del Discípulo Amado. Cuarto Evangelio y cartas de Juan*
18. *Goel: solidaridad y redención*
19. *Mundo negro y lectura bíblica*
20. *Pablo de Tarso. Militante de la fe*
21. *Toda la creación gime...*
22. *Cristianismos originarios(30-70 dC)*
23. *Pentateuco*
24. *Por una tierra sin lágrimas*
25. *¡Pero nosotras decimos!*
26. *La Palabra se hizo india*
27. *La Iglesia de Jesús, utopía de una Iglesia nueva*
28. *Hermenéuticas y exégesis a propósito de la carta a Filemón*
29. *Cristianismos originarios extrapalestinos (35-138 dC)*
30. *Economía y vida plena*
31. *La carta de Santiago*
32. *Ciudadanos del Reino*
33. *Jubileo*
34. *Apocalipsis de Juan y la mística del milenio*

35-36. *Los libros proféticos. La voz de los profetas y sus relecturas*

37. *El género en lo cotidiano*
38. *Religión y erotismo. Cuando la Palabra se hace carne*
39. *Sembrando esperanzas*
40. *Lectura judía y relectura cristiana de la Biblia*
41. *Las mujeres y violencia sexista*

42-43. *La canonización de los Escritos apostólicos*

44. *El evangelio de Lucas*
45. *Los Salmos*
46. *María*
47. *Jesús histórico*
48. *Los pueblos confrontan el imperio*
49. *¡Es tiempo de sanación!*
50. *Lecturas bíblicas latinoamericanas y caribeñas*
51. *Economía: solidaridad y cuidado*
52. *Escritos.*
53. *Interpretación bíblica en busca de sentido y compromiso*
54. *Raíces afro-asiáticas en la Biblia*
55. *Deuteropaulinas: ¿un cuerpo extraño en el cuerpo paulino?*
56. *Re-imaginando las masculinidades*
57. *Reproducción humana - Complejidad y desafíos*
58. *Apócrifos del Segundo Testamento*
59. *Vida en comunidad*
60. *Profetas Anteriores (Josué, Jueces, 1+2 Samuel y 1+2 Reyes)*
61. *Pactos de vida y pactos de muerte*

Contamos con todos los números en stock

Distribución de la Revista RIBLA

Taller de Creaciones Populares TCP
Av. Calchaqui 1027
CP 1879 Quilmes Oeste
Buenos Aires
ARGENTINA
E-mail: tcp@sion.com
Telf./Fax (54) (011) 4250-5432

Centro Bíblico Ecuménico
CBE. Jujuy 924 C1229 ABR
Buenos Aires
ARGENTINA
cbiblicoecumenico@sinectis.com.ar
Telf. (54) (011) 4942-9644

ISEDET
Librería Ricciardi
Camacuá 282
1406 Buenos Aires
ARGENTINA
E-mail: runynei@yahoo.com.ar
libreriaricciardi@yahoo.com.ar
(54) (011) 4632-5030/ 4613-5827
Fax 4633-2825

Hno. Uwe Heisterhoff, SVD
Casilla 442
Cochabamba
BOLIVIA
E-mail: uwesvd@yahoo.com
Telf. (591) (04) 4 281-371

Vicaría de la Zona Sur
7ª avenida, 1247, San Miguel,
Santiago
CHILE
Telf. (56) (2) 521 64 21
E-mail: formacionzsur@iglesia.cl

Editorial DEI
Apdo. 390-2070 Sabanilla
San José
COSTA RICA
E-mail: asodei@sol.racsa.co.cr
Telf.(506) 253-02-29 y 253-91-24
Telefax (506) 253-1541

CEDEBI
Calle 41 N° 13-41
Bogotá
COLOMBIA
Tel/Fax (57) (1) 232 3901
E-mail: cedebi@etb.net.co

Fundación Editores Verbo Divino
La Soledad/Avenida 28 N° 37-45
Bogotá
COLOMBIA
E-mail: fevdcol@epb.net.co
Telf. (57) (1) 268 6664
Fax (57) (1) 368 8109

Maricel Mena López
Pontificia Universidad Javeriana,
Carrera 7 N.40-62 ed. Pedro Arrupe
Bogotá
COLOMBIA
E-mail: mmena@javeriana.edu.co
Telf. (571) 3208320 ext. 5645

P. Agustín Monroy
Carrera N° 53-18 Piso 7
Medellín
COLOMBIA
E-mail: provincialcoloc@une.net.co

Librería Verbo Divino
Apdo. 17-03-252
Quito
ECUADOR
E-mail:ventas@verbodivino-ecu.org
Telf. (593) (2) 320-2406
Fax (593) (2) 256-6150

María Engracia Robles
Apartado 8
C. Postal 28 450
Comala, Col.
MEXICO
Telf. 01-312-31-5-54-78
E-mail: engrar@yahoo.com.mx

Blanca Cortes Robles
CIEETS
Apdo. RP-082
Managua
NICARAGUA
E-mail: feet@cieets.org.ni

Giuseppe Mizzotti
Av. Colonial, 416
Lima 1
PERU
E-mail: lepabipe@ec-red.com
Telf. (51-1) 431.46.56
Fax (51-1) 425.09.97

Miguel A. García
Casa Cristo Redentor
Apdo. 8
Aguas Buenas
PUERTO RICO 00703-0008
E-mail:magarcia@coqui.net
Telf. (787) 732-5161
Fax (787) 732-1115

Josefa Aguirre Gordo
Red Ecuménica Bíblica Dominicana
Apdo. 2388
Santo Domingo
REP. DOMINICANA
E-mail: franklin.pimentel@msscc.org

Centro Bartolomé de Las Casas
4° calle Oriente #23
Centro Histórico 01116
San Salvador,
El SALVADOR, C.A
Telf. (503) 22 21 51 91
Fax (503) 22 22 71 76
coordinacion@centrolascasas.org
centro.lascasas@navegante.com.sv

Comunidad Padres Pasionistas
Apdo. 2030
San Salvador,
El SALVADOR, C.A
Telf. (503) 22 82 31 58 / 79 01 38 08
E-mail: mairopi@gmail.com
tiliguacu@yahoo.com

Mario Gazzola OMI
Calle San José, 982
80100 Libertad
URUGUAY
mgazzola@montevideo.com.uy
Telf./Fax (598) 2 345 2051

Centro Emanuel
Avenida Armand Ugón s/n
70.202 Colonia Valdense
(Dpto. Colonia)
URUGUAY
E-mail: emmanuel@adinet.com.uy
Telf./Fax (598) 55 88990
(598) 55 88639

Didier Hayraud
Puente Cuatricentenario Petare
Apdo. 76088
Caracas 1070-A
VENEZUELA
E-mail: didierpuente@hotmail.com
Fax 02-4516596

Gerardo Latman
Apartado postal 170
San Antonio de los Altos
VENEZUELA
E-mail: glatman@cantv.net
Telf./Fax 58 21 23730506
Cel. 58-4166209270

Esta Revista "se sitúa dentro d las experiencias de fe y de lucha de lo comunidades y de las iglesias. La Bibli está siendo rescatada por el pueblo. L dolores, utopías y poesías de los pobres tornaron, a través de las comunidade mediaciones hermenéuticas decisiv para la lectura bíblica en América Latin y en el Caribe. Esta Revista tiene com cuna, la vida sufrida de nuestros pueblo y su tenaz resistencia en dirección de un existencia digna y justa. Las comunid des de los pobres ahí insertadas se const tuyeron en fermento para el conjunto d la hermenéutica bíblica"

Milton Schwantes

9345CL PA 827
02-16-10 32180 XL
The Digital Group

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01449 3656

FOR USE IN LIBRARY ONLY

PERIODICALS

FOR USE IN LIBRARY ONLY